ملكه الفقير عبد القادر السقطي

ملكه العبد

لمحرره

ان الكفاءة عندنا معتبرة لها فخصال خمسة قد ذكرا
سلامة من العيوب مع عفة حرية ونسب وحرفة

هذا شرح ابن قاسم العبادي على
شرح الورقات للعلامة ابي
المعالي ضياء الدين امام
الحرمين للعلامة المحلي
تغمدهم الله برحمته
امين
امين

بسم الله الرحمن الرحيم وهو حسبي وبه ثقتي وبه انسي

حمدا يليق بجلال عزتك يا رب العالمين وشكرا ينبغي لجزيل افضالك يا اكرم الاكرمين وصلاة وسلاما على اشرف اوليائك وخلاصة اصفيائك سيد المرسلين وعلى اله واصحابه هداة الحق وحماة الدين صلاة وسلاما دائمين ابد الابدين وبعد فهذا ما دعت اليه الحاجة المتفهمين لورقات سيدنا ومولانا شيخ الاسلام معدن العلما الاعلام حبر الامة ملك الايمة مولانا ابي المعالي امام الحرمين وشرحها للعلامة المحقق والحبر المدقق مولانا جلال الدين المحلي تغمدهما الله بمزيد الرحمة والغفران واسكنهما بمنته فراديس الجنان من شرح يحل الفاظهما ويبين بحسب الطاقة مرادهما ويتم مفادهما على وجه لطيف وانموذج شريف يستحسنه الناظر ويتروح به الخاطر نفع الله به امين بسم الله اي بكل اسم للذات الاقدس المسمى بهذا الاسم الانفس من جملتها لا بشي من غيرها مطلقا ابتدا او الف متلبسا متبركا او مستعينا الرحمن الرحيم اي الموصوف بكمال الانعام وما دونه او بارادة ذلك فمدلولهما من صفات الفعل او الذات ولما كان الحمد نسبة الجميل على الوجه المخصوص وكانت جملة البسملة متضمنة لذلك اقتصر عليها اختصارا واستشكلت هذه الجملة بانها ان كانت خبرية ورد ان من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في الواقع بدونه ويكون الخبر حكاية اللفظ عنه وما هنا بخلاف ذلك لان مصاحبة الاسم والاستعانة به وهما من تتمة الخبر لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية ورد ان من شان الانشا ان يتحقق مدلوله به واصل جملة البسملة بخلاف ذلك غالبا اذ كل ما ليس بقول كالاكل والسفر لا يحصل بالبسملة فكيف يصح تقديره اكل او اسافر باسمه بقصد الانشا وان كانت لانشا المصاحبة او الاستعانة ورد انه يلزم ان تكون الجملة لانشا متعلقها ويكون الاصل غير مقصود وذلك في غاية الندور فان قلت لم ترك الحمد والتشهد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قلت اما الحمد فلحصوله بالبسملة واما البقية فللاختصار على انه يمكن ان يعتذر عنه بانه اتى بها لفظا كما اعتذر بذلك عمن لم يضم السلام الى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم واعلم ان الاشارة الواقعة في اوايل التصانيف ان كانت بعد التاليف فاما الى موجود في الخارج واما الى موجود في الذهن ففي الاقتصار على الاول على هذا التقدير تقصير وقصور وان كانت قبله فالى الثاني فقط وفي كل منهما اشكال اما الاول فلان الاشارة الى ما في الخارج لا تستقيم الا بان يراد النقوش ولا يناسبها الاخبار الواقعة بعد في نحو قولهم هذا مختصر مسمى بكذا

هذه رسالة مسماة بكذا الاعلي سبيل المجاز تسمية للمعبر به باسم المعبر عنه مع
انه ليس الموجود منها الا التشخص وليس المقص وصف التشخص وتسميته بل
وصف النوع وتسميته ولا وجود للنوع في الخارج واما الثاني فلان الحاضر
في الذهن حقيقة ليس الا المجمل والمجمل ليس هو المشار اليه لانه ليس بمختص
في علم كذا مثلا وانما المشار اليه المفصل لانه هو المختص في علم كذا مثلا والحضور
للمفصل والمشار اليه يجب حضوره واجيب بوجوه اسهلها الحمل علي حذف
المضاف والتقدير في الاول نوع هذه النقوش كذا فالاشارة الي ما في الخارج
والاخبار جارية علي النوع المحذوف لكن علي سبيل المجاز تسمية للمعبر به
باسم المعبر عنه قلت ومن يجوز كون مسمي الكتب ونحوها هو النقوش
كما هو احد احتمالات تاتي الاشارة اليها لا يسلم عدم مناسبة تلك الاخبار
لها ولا المجازية المذكورة كما لا يخفي وفي الثاني مفصل هذا المجمل كذا فالمشار
اليه المجمل الحاضر في الذهن والاخبار جارية علي المفصل المحذوف وبسط
ما في هذا المبحث وبيان اي الامرين من كون الاشارة لما في الخارج او
لما في الذهن اولي لا يليق بهذا المحل اذا تقرر ذلك كله ظهر لك معنى الاشارة
في قول المص **هذه** اي الالفاظ المعينة الدالة علي تلك المعاني المخصوصة او النقوش
الدالة عليها بتوسط دلالتها علي تلك الالفاظ او المعاني من حيث انها مدلولة
لتلك العبارات والنقوش او المركب من الثلاثة او من اثنين منها احتمالات
اجازها السيد الجرجاني في مسمي الكتب والابواب والفصول ونحوها واختار
اولها فقال فيه وهذا هو الظاهر انتهى وعلي كل منها فقوله **ورقات** اما مجاز
مرسل علاقته المجاورة اما بواسطة كما في الاحتمال الاول فان الالفاظ تجاور
ولو باعتبار التخييل تلك النقوش المجاورة حقيقة اذ يتخيل مجاورة الدال
للمدلول فينتقل منه اليه والثالث فان المعاني تجاور كذلك الفاظها المجاورة
للنقوش المجاورة حقيقة او بغير واسطة كما في الاحتمال الثاني واما علي
حذف المضاف اي ذات ورقات للملابسة بين كل من الالفاظ والنقوش
والمعاني وبين الورقات بالحالية والمجاورة ولو بواسطة وعلي وجه
التخييل كما تقرر وانما حملنا علي احد الوجهين لمباينة حقيقة الورقات
المشار اليه علي جميع الاحتمالات فيه واستحالة حمل احد المتباينين علي
الاخر حمل هو هو وتلك الاستحالة كالسياق من قرائن الصرف عن الظاهر
نعم يمكن ان يكون حقيقة عرفية بدليل تبادر احد المعاني المتقدمة
منها عرفا عند الاطلاق فان قلت بقي احتمال اخر يندفع به المحذور
وهو ان يكون التقدير مسماة بورقات قلت هو بعيد من المقص

لظهور ان المقصر الاخبار بانها كذلك في الواقع للفوايد الاتية لا بانها تسمى بذلك
كما هو مفاد هذا الاحتمال اذ كونها تسمى بذلك لا يقتضي انها كذلك في الواقع لجواز
التسمية به مع كثرتها كما يسمى الابيض بالاسود مثلا فان قلت سلمنا ان مفاده
ذلك وانه لا يقتضي انها في الواقع كذلك لكنه يشعر به وذلك كاف قلت ان سلم
الاشعار به فالدلالة عليه على ما ذكرنا اتم واظهر واحوط فالحمل عليه اولى فان قلت
لما قال ورقات دون مقدمة او رسالة او كتاب او نحو ذلك قلت لتتاتي له الاشارة
الى قلتها مع الاختصار فانه لو عبر بما ذكر احتاج الى الوصف بالقلة فيحصل الطول
بخلاف قوله ورقات لا يحتاج معه للوصف لدلالته على القلة بدونه فانه جمع
تصحيح وهو للقلة وانما صرح الشارح مع ذلك بقوله قليلة مع الاستغناء عنه
للتنصيص على استعمال هذا الجمع في موضوعه لئلا يتوهم خروجه عنه
اذ قد يستعمل في الكثرة فان قلت لو عبر بقوله مقدمة او رسالة افاد قلتها
مع الاختصار اذ المفهوم عرفا من هذا اللفظ هو القلة قلت لكن لا يفهم
منه القلة المعتبرة في جمع التصحيح المرادة هنا وهي عدم مجاوزة العشرة
لان القلة المفهومة مما ذكر عرفية صادقة مع مجاوزة العشرة والعشرين
ومن فوايد تقليلها التسهيل على الطالب وتنشيطه فان قلت ما فايدة
الاشارة الى قلتها مع علمها بالمشاهدة قلت التنبيه على السبب فيها
والتذكير بها والترغيب في طلبها ولما كان العادة الغالبة في امثال هذا الكتاب
تعداد اوراقه مع عدم مجاوزة العشرة عبر بجمع القلة المفيد لذلك كما تقرر فلا يرد
انه يمكن كونه ورقة واحدة او ثنتين مثلا لرقة الخط وكبر الورقة مثلا وفي اكثر
من عشرة لعكس ذلك وجملة قوله تشتمل صفة لورقات او خبر ثان لهذه او استيناف
على الوجه الاول والثالث في ورقات وخبر ثان او استيناف على الوجه الثاني
منها اي تشتمل هذه او الورقات على ما تقرر على معرفة فصول اي على التصديق
بانواع من المسايل يسمى كل نوع فصلا لانفصاله عن غيره بمخالفته له كائنة تلك
الفصول من اصول الفقه اي هي بعض الفن المسمى بهذا الاسم فان
قلت ان اريد باشتمالها على المعرفة تضمنها لها تضمن الكل لجزئه فغير
صحيح ضرورة استحالة كون المعرفة جزا من الالفاظ او المعاني او النقوش
او استلزامها لها فغير صحيح ايضا ضرورة تحقق كل من الامور الثلاثة
بدون المعرفة اما تحقق النقوش والالفاظ بدونها فظ واما تحقق المعاني
بدونها فلتحقق المعاني مع تحقق زيد الجاهل بها راسا والحاصل ان
المعاني وهي المسايل غير المعرفة التي هي التصديق ومنفكة عنها في زيد
المذكور مثلا قلت في الكلام حذف فان كان المشار اليه المعاني

فالتقدير

فالتقدير تشتمل معرفتها او الالفاظ فالتقدير معرفة معناها او النقوش فالتقدير
معرفة معنى مدلولها فحذف مضافا او مضافين او ثلاثة واوصل الضمير بالفعل
فارتفع به واستتر فيه وح فالاشتمال بمعنى التضمن او الاستلزام صحيح وقرينة
ذلك الحذف ظهور استحالة ظاهر الكلام فان قلت لم خالف الظاهر بزيادة لفظ
المعرفة حتى احوج الى هذا التقدير سلمنا لكن لم يصرح بذلك المقدر كان يقول
تشتمل معرفتها قلت زاد لفظ المعرفة تنبيها على ان المراد معرفة الفصول
لا ذواتها ولم يصرح بالمقدر اختصارا مع العلم به بالقرينة وقصدا الى تمرين
الطالب وتدريبه فانه اذا وقف على فساد ظاهر الكلام واجتهد في تصحيحه
بالتماس وجه صحيح له ولو بواسطة تعلمه فيهما تنبه لوجوه الفساد والتصحيح
وتسلط على اجراء امثال ذلك في النظاير فيقوى فهمه ويؤول الى تمكنه من نقل
الكلام وتوجيهه شانه فلله در المص ذلك الامام فان قلت معرفة الورقات
بالمعنى المذكور هي معرفة تلك الفصول فيلزم اتحاد المشتمل والمشتمل عليه
مع وجوب تغايرهما قلت المعنى تشتمل معرفتها على معرفة كل واحد من تلك الفصول
فالمشتمل معرفة جملتها والمشتمل عليه معرفة كل واحد من اجزائها فتغايرا قطعا
ضرورة مغايرة معرفة الكل لمعرفة كل واحد من اجزائه لمغايرة الكل لكل واحد
من اجزائه بالضرورة على ان الفصول بعض الورقات لاشتمالها على ما ليس من
مسايل هذا الفن كتعريف الاصل والفقه وغير ذلك فان قلت لو قال هذه
فصول يسيرة من اصول الفقه لكفى مع الاختصار والسلامة من هذه الامور
قلت لكن يفوته فوايد الاجمال ثم التفصيل والاشارة الى الاسم وكون المقصود معرفة الفصول
لا ذواتها وتقليلها الغلة المعتبرة في جموع القلة وغير ذلك مما يدرك مما قررناه
فلله دره لله در هذا الامام ولما كان الحكم بقلتها مظنة توهم حقارتها بحيث لا ينتفع بها
عن المبتدي دفع الشارح ذلك التوهم بقوله **ينتفع بها المبتدي** في هذا الفن
بتعلم ما فيها بواسطة وغيرها والظاهر ان المراد بالمبتدي في امثال هذا المقام
اعم من المبتدي حقيقة ومن سبق له اشتغال ضعيف **وغيره** باستفادة
ما فيها او تذكره انتفاعا معتدا به لجلالة فوايدها وعزة كثير منها وان
صغر حجمها ومن ثم قال التاج الفزاري في شرحه ومنها اي من تصانيف المص
المفيدة التي لم يسبق الى مثلها فيما اشتهر هذا الكتاب الذي قل حجمه وعظم
نفعه وظهرت بركته احتوى على مسايل خلت عنها المطولات وفوايد لا توجد
في كثير من المختصرات انتهى والجملة صفة لورقات او فصول او خبر
اخر واعلم ان اللفظ يطلق تارة مرادا به معناه كما في قولك زيد قايم
اي الذات المحكوم عليها واخرى مرادا به نفسه كما في قولك زيد مبتدا

اي هذا اللفظ وانه ليس موضوعا لنفسه وضعا قصديا قال العلامة التفتازاني
لكن هل يلزم كونه موضوعا لنفسه وضعا غير قصدي حيث وقع الاتفاق والاصطلاح
على انه يطلق ويراد به نفسه والظاهر اللزوم لانا اذا قلنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر
فالدال اسم والمدلول فعل وحرف ودلالته عليه ليس الا بحسب ذلك الاتفاق والاصطلاح
والتحقيق انه وضع علمي لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك انتهى ونازعه
السيد بان دلالة الالفاظ لانفسها ليست مستندة الي الوضع اصلا لوجودها
في المهملات بلا تفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضي كونها اسما لان الكلمات
يعني حتى الافعال والحروف متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها
بل هو جار في الالفاظ كلها يعني ولو غير موضوعة ودعوي ان الواضع وضع
المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا او غير قصدي وانها اسما بهذا الاعتبار
خروج عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة على ان اثبات وضع غير قصدي
امر لا يساعده نقل ولا عقل وانما ارتكبه يعني العلامة تفصيا عن الزام الاشتراك
في جميع الكلمات والتحقيق انه اذا اريد الحكم على لفظ تلفظ به نفسه لم يحتج
هنا الي وضع ودال على المحكوم عليه للاستغنا بذاته عما يدل عليه فتتشارك
الالفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الي ذلك
اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولم يتلفظ به انتهي واطال من بعدهما
بعضهم في الانتصار للاول وبعضهم في الانتصار للثاني بما لا يحتمله مع ما يتعلق
به هذا المختصر وبين بعضهم الوضع الغير القصدي بانه اذا قال الواضع
مثلا ضرب عينته لكذا فلا شك ان قصده في هذه الحالة الي تعيين ضرب
لمعناه لكن وقع منه اطلاقه وارادة نفسه منه فقد وقع منه في ضمن ذلك
التعيين المقصود تعيينه لنفسه ايضا ولم يوجد مثله في المهملات فلو وقع شي
منها في كلام من يوثق به تاوله بهذا اللفظ ولا يلزم من وجوب التاويل في شي
قليل الوقوع ضرورة صيرورته موافقا لما صدر عن الواضع وجوبه فيما هو
شايع موافق لما صدر عنه واعترض عليه بانه يلزم ان لا يكون الموضوع بالوضع
النوعي موضوعا لنفسه اذ لم يقع اطلاقه وارادة نفسه حين الوضع فلا
يكون ضرب موضوعا بالوضع الضمني فالاوجه ان الوضع الضمني الوضع
المتطفل فانه لولا وضع الالفاظ للمعاني لم يكن التفات الي شان الالفاظ
فلما احتيج الي البحث عنها والتفتيش عن احوالها بعد وضعها وضعت
لانفسها ليمكن احضارها حين البحث عنها فهو وضع ضمني غير مقصود
بالذات كالوضع للمعاني ولهذا لم يثبت لهذا الوضع الاشتراك كما ذكره
المحقق التفتازاني حيث لم يهتم به ولم يجعل الدلالة بهذا الوضع مطابقة

وتضمنا

وتضمنا والنز اما كما اشار اليه في حواشي المختصر انتهى ويمكن ان يجاب بان الموضوع
بالوضع النوعي اطلقه الواضع حين الوضع على نفسه ضمنا لان قوله مثلا عينت
فعل بفتحتين لكذا معناه عينت ضرب لكذا وهكذا فليتأمل واعلم ايضا ان لفظ
اصول الفقه في قول المص من اصول الفقه اريد به معناه اعني الفن المخصوص
لا نفسه ضرورة ان معناه هو الذي يمكن بعضية المسايل منه لا استحالة
بعضية المسايل من لفظ اصول الفقه وح فالظ المذكور بحسب العبارة من
قوله وذلك كون المشار اليه اصول الفقه بالمعنى السابق وهو الفن المخصوص
لانه المذكور فيما سبق لكنه غير صحيح والا لزم تالف الفن الذي هو المسايل من
الجزئين المفردين المذكورين وهو محال فلهذا ابين الش ان المشار اليه اصول
الفقه لا بالمعنى المراد فيما سبق بقرينة الاستحالة المذكورة بل بمعنى اخر له على طريق
الاستخدام وهو نفس ذلك اللفظ على ما تقرر من ان اللفظ قد يراد به نفسه بوضع
غير قصدي او على الخلاف السابق حيث قال اي لفظ اصول الفقه والمص رحمه
الله لوح الى المراد حيث خالف الظ من ايراد اشارة القريب لقرب المشار اليه بحسب
الظ وهو اصول الفقه بايراد اشارة البعيد تنبيها على بعد المشار اليه هو لفظ
اصول الفقه من حيث انه لا بقا للفظ لانعدامه بمجرد تمام النطق به ومن حيث
انه غير مذكور بالعبارة عنه لانه وان صح ان يراد به نفسه على ما تقدم الا انه ههنا
لم يرد به الا معناه لا نفسه لما تقدم من استحالة بعضية المسايل منها والمجموع منهما
وان صح بعضية المسايل من المجموع لتمام بعده لعدم الحاجة الى اعتبار نفسه
في ذلك فيكون اعتبار ضم نفسه الى معناه فيها لغوا وكان المشار اليه بمنزلة غير
المذكور مطلقا فكان بعيدا مولف منهم من قال التاليف ضم الاشيا موتلفة سوا كانت
مرتبة الوضع كما في الترتيب وهو جعل الاشيا المتعددة بحيث يطلق عليها اسم
الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتاخر في الرتبة العقلية
وان لم تكن موتلفة ام لا والتركيب ضم الاشيا موتلفة كانت او لا مرتبة الوضع
او لا فهو اعم من التاليف والترتيب والتاليف اعم من الترتيب من وجه واخص
من التركيب مطلقا ومنهم من جعل الترتيب اخص مطلقا من التاليف ايضا
ومنهم من جعلها مترادفين وفي حواشي شرح المطالع للسيد ثم المركب
والقول والمولف الفاظ مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور انتهى وفي حواشي
شرح الشمسية له واما التاليف فهو جعل الاشيا المتعددة بحيث يطلق عليها
اسم الواحد والتركيب يرادف التاليف انتهى فعلم ان الالفاظ الدالة على ضم
شي الى شي ثلاثة وهي التاليف والتركيب والترتيب وقد علمت
معانيها وما بينها من النسب وح فلفظ اصول الفقه مولف ومركب

وقتل لكذا

قبل العلمية وكذا بعدها بالاعتبار بناءً على ان المركب ما يراد بجزئه الدلالة على جزء
معناه وحقيقة بناءً على انه الملفوظ بكلمتين فاكثر كما قاله جمع وهو مقتضى كلام
متقدمي النحاة من جزئين لم يقل من لفظين تصريحا بعدد الاجزاء اذ قوله من
لفظين محتمل لان يراد به بيان نوعي الجزء فان قلت ذكر الشيخ العضد رحمه الله
ان الجزء الاخير بمنزلة الصورة في نحو السيد وهو الاضافة فلم تركه المص قلت اما لعسر
فهمه على المبتدي المقصود بوضع هذه الورقات واما للاستغناء عن بيانه كما قال
في التلويح لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف فمثلا دليل المسئلة ما يختص بها
باعتبار كونه دليلا عليها انتهى۲ ما وجه به بعضهم تركه في كلام ابن الحاجب من انه
اريد به معناه لغة ولا نقل فيه بخلاف الاخيرين يعني فليس له معنى اصطلاحي
ليحتاج الي بيانه كالاخيرين فلا يجري هنا لان المص لم يبين معنى الاصل اصطلاحا
وقوله احدهما اصول والاخر الفقه بيان لارتباط قوله الاتي فالاصل الخ بقوله من
جزئين حيث اختلف العنوان في البيان والمبين كما سياتي الاشارة اليه
ولما كان للمفرد معان متعددة منها ما يقابل المركب ومنها ما يقابل المثنى والمجموع
ومنها ما يقابل المضاف والشبيه بالمضاف فكان قول المص مفردين مظنة الالتباس
فلهذا اوضح الشارح مراده بقوله من الافراد اي مشتقا او ماخوذا من الافراد
حال كون الافراد مقابل التركيب لا مقابل التثنية والجمع فانه لا يمكن هاهنا
ضرورة ان الجزء الاول جمع فان قلت الافراد بالمعنى الثالث السابق ان صح ارادته هنا
فلم لم يحمل كلام المص عليه او يبين جواز حمله عليه وان لم يصح فلم لم ينفه ايضا قلت
انما لم يحمل عليه نظرا لاتصاف الجزء الاول بالاضافة في الجملة لعروضها بعد التاليف
فانه اضيف الي الجزء الثاني ولم ينفه نظرا الا انه في نفسه وحال اخذه للتاليف
لم يكن مضافا فلم يهتم بنفيه واقتصر على نفي ما يتبادر من الافراد واعلم ان اصول
الفقه اي هذا اللفظ علم للفن المخصوص منقول من مركب اضافي فله بكل اعتبار
حد واما حده علما فسياتي في قول المص واصول الفقه طرقه الخ واما حده مركبا
اضافيا فيتوقف على معرفة الجزئين المفردين المذكورين لانه لفظ مولف
منهما واللفظ المولف من لفظين او اكثر يعرف من حيث معناه بمعرفة
معنى ما الف هو منه من الالفاظ وكانه لم يبرز هذا الضمير مع جريان الصلة
على غير ما هي له جريا على قول الكوفيين لظهور المراد هنا وذلك لتوقف معرفة الكل
على معرفة اجزائه بالضرورة فيحتاج الي تعريف معنى ما الف منه من الالفاظ
اذا كانت غير بينة فلذا عرف المص معنى كل من جزئيه حين اراد حده مركبا
اضافيا وان لم يكن من المقصود بالبحث لاظهار المناسبة بين المعنيين وللمدح

واما۲

هذا

هذا الفن ببيان ان ما هو من اشرف العلوم مبني عليه فان ذلك انما يفهم باعتبار
المعنى الاضافي فقال **فالاصل** ولما كان الغرض معرفة حقيقة كل من الجزئين دون
افرادها الا انها التي يتوقف عليها معرفة حقيقة المؤلف منها التي هي المقصود بالذات
صدر بيان الجزء الاول بمفرده لدلالته على الحقيقة دون نفسه لدلالته على الافراد
فقول الشارح **الذي هو مفرد الجزء الاول** تنبيه على ذلك وعلى ان المعلوم يهمل
بيان الجزء الاول كما قد يتوهم من عموم التعبير بالجمع الذي هو الجزء الاول بالحقيقة
وعلى تعلق هذا الكلام بما قبله فانه قد يغفل عن ذلك لان ما عنون به هنا لم
يعنون به فيما سبق اذ عنون فيما سبق بالجزئية وهنا بالاصلية والفاء في قوله
فالاصل للتفسير او في جواب شرط مقدر اي ان اردت معرفة الجزئين المفردين
فنقول معنى الاصل اي في اللغة **ما** اي شيء محسوس او معقول **بني عليه غيره**
من حيث انه بني عليه غيره فخرج ادلة الفقه مثلا من حيث تبني على علم التوحيد فانها
بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية مما لا بد منه في تعريف الاضافيات
وكثيرا ما يحذف لشهرة امره فالمحسوس **كاصل الجدار** ولما كان اصل الجدار يصدق
بغير اساسه ايضا كالارض الحاملة له وكان المقصود التمثيل بنفس الاساس لافادة
كونه من افراد الاصل دفعا للتوهم خروجه عنها نظرا لكون الجدار بتمامه يعد شيئا
واحدا فلا يكون اصله الا الارض الحاملة له مثلا فسره بقوله **اي اساسه** وهو
اسفله ولهذا عبر في التلويح بقوله وابتنا اعالي الجدار على اساسه وكذا يقال
في قوله **واصل الشجرة اي طرفها الثابت في الارض** مثلا فالمراد بالجدار والشجرة
اما اعلاهما لانه الذي له ذلك الاصل واما مجموعهما على حذف المضاف اي اصل الجدار
اعلى الجدار واصل اعلى الشجرة والمعقول كاصل الحكم اي دليله وعلته واصل
المجاز اي الحقيقة واما في الاصطلاح فيقال للراجح يقال الاصل الحقيقة وللمستصحب
الاصل يقال تعارض الاصل والظاهر وللقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الاصل
مقدم على الظاهر وللدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة فان
قلت لم عرف المص الجزء الاول بحسب اللغة والثاني بحسب الاصطلاح كما سياتي
وهلا سوى بينهما فعرفهما جميعا بحسب اللغة او بحسب الاصطلاح قلت
لان ذلك ابلغ في مدح هذا الفن المقصود بالاشارة من هذا الكلام لان فيه تصريحا
بابتناء خصوص الفقه بالمعنى الاصطلاحي الذي هو من اشرف العلوم
الشرعية على هذا الفن بخلاف ما لو فسر الاصل بالدليل مثلا يفوت التصريح
بالابتناء او الفقه بالمعنى اللغوي يفوت التصريح ببنا خصوص المعنى
الاصطلاحي فان قلت فلم تعرض الش فيما سبق للمعنى اللغوي للفقه
قلت اشارة الى حصول المقصود من الاشارة الى مدح هذا الفن باعتبار

ايضا لظهور شرافة الفهم مطلقا لا كما قد يتوهم من اقتصار المص على ماذكره من عدم
حصول ذلك المقصر مطلقا باعتبار غيره فان قلت حاصل هذا دفع توهم ان حصول
المقصر يتوقف على ماذكره المص وذلك حاصل ببيان معنى الاصل اصطلاحا فلم اشار
على ذلك ما فعله قلت للاستغنا عن ذلك بما ذكره المص من معنى الاصل لغة
لشموله لمعنى الاصل اصطلاحا ولا كذلك ما ذكره من معنى الفقه اصطلاحا لانه
اخص من معناه لغة فكن تامل ولكون المقصر بهذا الكلام مدح هذا الفن تعرض
لمعنى الفرع لغة بقوله والفرع اي معناه في اللغة وقول الشارح الذي هو مقابل
الاصل اي تقابل التضايف كما يعلم من بيان التقابل واقسامه الاتي في مبحث
الخاص بيان لمناسبة ذكره هنا مع خروجها عما الكلام فيه من بيان معنى الجزئين
وانحده بقوله ما اي شي محسوس او معقول بني على غيره من حيث انه بني
على غيره فخرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبني عليها الفقه اذ هي بذلك الاعتبار
اصول لا فروع بخلافها من حيث تبنى هي على علم التوحيد اشارة ايضا الى مدح
هذا الفن بابتنا الفقه عليه وان كانت هذه الاشارة مستغنى عنها بما قبلها
لان المقام مقام خطابة على ان في التعبير بالفرع رمزا الى تفرع الفقه على هذا
الفن ونشئه عنه ومجرد البنا عليه الذي افاده معنى الاصل لا يفيده ذلك
كما لا يخفى وفيه غاية المبالغة في مدح هذا الفن حيث وصفه بانه منشا للاحكام
الشرعية حتى كانها تتولد عنه وبذلك يظهر ان ذكر معنى الفرع هنا ليس استطرادا
كما قيل فالمحسوس كفروع الشجر اي اعاليها لاصلها الذي هو طرفها الثابت
في الارض كما تقدم فاضافة الاصل للعهد الخارجي وفروع الفقه من اضافة
البيان او المسمى للاسم او الاعم الى الاخص بالنسبة لاصوله التي هي الادلة الاجمالية
او الادلة مطلقا او الفن المخصوص فاضافة الاصول للعهد الذهني على الاولين
والخارجي على الثالث لتقدم ذكر الفن المخصوص في قوله من اصول الفقه
والمعقول كالحكم بالنسبة الى الدليل والعلة والمجاز بالنسبة للحقيقة واما في
الاصطلاح فهو ما اندرج تحت اصل كلي ثم شرع في بيان الجزء الثاني فقال
والفقه وقول الشارح الذي هو الجزء الثاني تنبيه على تعلق هذا الكلام بما قبله
لا كما قد يتوهم خلافه حيث اختلف عنوانه مع ما قبله كما تقدم في الجزء الاول
ولم يلزم من كون لفظ الفقه هو الجزء الثاني ان يكون المقصر هنا بيان معناه
باعتبار كونه الجزء الثاني فتدبره له معنيان معنى لغوي منسوب الى
لغة العرب وهي اللفظ الذي وضعه واضع لغة العرب اي له معنى باعتبار
كونه معدودا في لغة العرب وهو المعنى الذي عينه بازائه واضع لغة العرب
وهو الفهم مطلقا عن التقييد بكون المفهوم الاشيا الدقيقة او غيرها مما

وقع التقييد به على ما قاله الجوهري الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف
افقهه بفتحها في المضارع اي فهمت افهم واقول قضية ذلك كون القياس الفقه بفتح
القاف لان الفعل هو قياس مصدر الثلاثي المتعدي ثم شرط في التسهيل لكون الفعل
بفتح الفا مصدر المكسور العين كما هنا ان يفهم عملا بالفهم كما في شرب ولقم ولم
يشترط ذلك سيبويه والاخفش وقيل غيرهما ذلك ومعنى شرعي منسوب
للشرع اي له معنى باعتبار كونه معدودا في الفاظ حمله الشرع التي تواطوا عليها
وهو المعنى الذي عينته بان ثم حمله الشرع فان قلت هذا المعنى من المصطلح عليه
بين الاصوليين وهم من حيث انهم اهل الاصول ليسوا اهل الشرع اذ اهل الشرع هم
القائمون به المبنيون له فكان ينبغي ابدال قول الشرعي بقوله اصطلاحي قلت
لا نم اختصاص هذا المعنى باهل الاصول بل هو مصطلح غيرهم ايض كالفقها ولو سلم
فالمراد باهل الشرع من له تعلق به واهل الاصول كذلك لانهم يبحثون عما تتوقف
استفادة الشرع عليه وهو معرفة الاحكام اي التصديق بجميع الاحكام
كما صرح به الشم في شرح جمع الجوامع قال في الاحكام للاستغراق قال وكون المراد
بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من اكابر الفقها في ست وثلاثين مسلة من
اربعين سئل عنها لا ادري لانه متهي للعلم بالحكم منها بمعاودة النظر واطلاق
العلم على مثل هذا التهيي شايع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يراد انه جميع مسائله
حاضرة عنده على التفصيل بل انه متهي لذلك انتهى وبه يعلم ان المراد هنا بالمعرفة
هو التهيي للتصديق لا نفسه وان متعلق المعرفة التي هي الفقه بهذا المعنى جميع
الاحكام لا كل واحد واحد حتى يصدق بمعرفة بعضها وان صدق الاستغراق مع ذلك
ايض واشار بقوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيي شايع عرفا الي دفع ما اعترض
به على الجواب المذكور عن النقض بمالك من ان التهيي البعيد حاصل لغير الفقيه
والقريب لا ضابط له اذ لا يعرف انه اي قدر من الاستعداد يقال له التهيي
القريب ولا يليق ان يذكر في الحد العلم ويراد به تهيي مخصوص لا دلالة للفظ
عليه وحاصل الجواب منع انه لا دلالة للفظ على التهيي المخصوص وانه لا ضابط
له فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام وقد اشتهر عرفا
اطلاقه على هذه الملكة وقوله الشرعية اي المأخوذة من الشرع المبعوث
به النبي الكريم صفة للاحكام وقوله التي طريقها اي طريق ثبوتها وظهورها
الاجتهاد الذي هو بذل الوسع في بلوغ الغرض كما سيأتي صفة للمعرفة
كما اشار اليه الشم بقوله الاتي بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بان
الصلوات الخمس واجبة لا للاحكام الشرعية كما اقتضاه بل صرح به كلام
الشراح كالتاج الفزاري والا لزم دخول معرفة المقلد اي تهيئه للمعرفة

لان المعرفة غير مقيدة بحصولها بالاجتهاد وتقييد الاحكام بحصولها بالاجتهاد
كما يفيده قوله التي طريقها الاجتهاد بناء على ان معناه التي طريق حصولها لا ينافي
ذلك اللزوم اذ لا يقتضي تقييد حصول تلك المعرفة بكونه بالاجتهاد بل يصدق
مع كون حصولها بغيره فيصدق على معرفة المقلد بالمعنى المذكور معرفة الاحكام
الشرعية التي طريقها الاجتهاد مع ان معرفته ليست من الفقه في اصل التعريف
تهيئ يتمكن به من العلم بجميع الاحكام الشرعية كالعلم اي التهيئ للعلم او التقدير
كتهيئ العلم بان النية في الوضوء واجبة لصحته وان الوتر مندوب وان النية من
الليل بان تقع فيه شرط في صحة صوم رمضان وان الزكاة واجبة في مال الصبي
والصبية بل لفظ الصبي يشمل الصبية كما نقله الاسنوي في شرح منهاج الفقه
عن اللغة بان يتعلق به ويلزم وليه الاخراج على ما تقرر في الفقه وانها غير واجبة
في الحلي المباح كحلي امراة لا سرف فيه بخلاف الحرام كحلي رجل لاستعماله والمكروه
كضبة اناء كبيرة لحاجة او صغيرة لزينة وان القتل بمثل كضمرة يوجب القصاص
بشرطه بان يجعله حقا واجبا لورثة المقتول على القاتل ونحو ذلك اي والعلم بنحو
ذلك المذكور من الامور المذكورة من بقية مسايل الخلاف اي المسايل المختلف فيها
بيان لنحو ذلك فان الشافعي رضي الله عنه قال بجميع هذه الاحكام المذكورة من وجوب
النية في الوضوء وما بعده مخالفا فيه ابا حنيفة رضي الله عنه فان قلت التقييد
بمسايل الخلاف مشكل اذ قد توجد مسايل ظنية متفق عليها وخروج مثلها
عن الفقه ممنوع قلت يمكن ان يكون التقييد للغالب فلا مفهوم له على انه لا حاجة
لذلك لان المقيد بهذا القيد في حيز التمثيل ولا ينافيه المقابلة بقوله الاتي
من المسايل القطعية كما لا يخفي ولا اشكال مطلقا فان قلت اذا كان المعرفة
بهذا التهيئ كان مجازا وارتكابه في التعريف بدون قرينة واضحة مفسد
له كما تقرر في محله قلت بل هو حقيقة عرفية او مجاز مشهور على ما يشعر
به قوله فيما تقدم شايع عرفا وكلاهما يدخل التعاريف فان قلت قد اعترض
الاسنوي على تعريف الفقه بالعلم بانه يقتضي ان يكون اصول الفقه هو ادلة
العلم بالاحكام لا ادلة الاحكام انفسها وهو باطل لان مدلول الدليل هو
الحكم لا العلم بالحكم انتهى ولا يخفي وروده على التعريف بالتهيئ ايضا قلت
اضافة الاصول الى الفقه لا تتوقف صحتها على كون الفقه مدلولا لتلك
الادلة اذ يكفي في الاضافة ادنى ملابسة فكيف بالملابسة القوية
كما هنا وهي اما ان تلك الادلة سبب في حصول العلم والتهيئ واما انها ادلة
متعلق ذلك العلم والتهيئ له من الاحكام ولو سلم فالاضافة الى الفقه باعتبار
معنى اخر له وهو الاحكام اذ كل علم يطلق ايضا بازاء المسايل التي هي الاحكام

فلينا مل

فليتامل نعم التعريف بالتهيي غير مانع لحصول ذلك التهيي له عليه الصلاة والسلام
علي وجه اتم وابلغ سوا جوزنا اجتهاده عليه افضل الصلاة والسلام وهو الصحيح اولا
للقطع باتصافه بالتهيي وان منع من استعماله علي مقابل الصحيح مع انه لا يسمي فقها
كما اقتضاه قول الشارح تبعا لهم في شرح جمع الجوامع ويقيد اي ويخرج بقيد المكتسب علم
الله تعالي والنبي وجبريل بما ذكر انتهي مع تصريحه بعده بان المراد بالعلم ما ذكر
التهيي له لا يقال المراد التهيي الحاصل من التعلم والتمرن في الالات وتهيي النبي عليه
افضل الصلاة والسلام لم يكن كذلك لانا نقول لو سلم صحة ارادة مثل ذلك في
التعريف من غير قرينة واضحة لزم خروج علم كثير من فقها الصحابة بما ذكر لحصول
التهيي لهم بدون التعلم والتمرن المذكورين كما لا يخفي مع انه فقه بلا نزاع اللهم
الا ان يمنع انتفا التعلم والتمرن مطلقا عندهم علي انه يمكن ان يمنع ثبوت اسم
الفقاهة لهم بهذا المعني لجواز ان يكون باعتبار معني اخر للفقه لا بد لنفي هذا
من دليل ومادة النقض لا يكفي فيها مجرد الاحتمال والملهم تعالي بما ذكر فلا
يرد النقض به لتعاليه جل وعلا عن التهيي والاجتهاد والعلم بما تقدم في كونه
فقها ملتبس **بخلاف** اي بمخالفة تصور الاحكام الشرعية وتصور الذوات
كالانسان والصفات كالابيض والافعال كالضرب والعلم ببعض الاحكام الشرعية
وبالاحكام العقلية ككون الواحد نصف الاثنين والحسية ككون هذه النار
محرقة والاصطلاحية ككون الفاعل مرفوعا فلا يسمي شي من ذلك فقها وبخلاف العلم
ما اي العلم بالاحكام الشرعية الذي **ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بان** الله تعالي
واحد وانه ليس بجسم وان **الصلوات الخمس واجبة وان الزنا محرم ونحو ذلك**
المذكور ككون الزكاة واجبة والقتل بغير حق محرما وقوله **من** بقية **المسايل القطعية**
اي المقطوع بها بيان لنحو ذلك **فلا يسمي** اي العلم بما ذكر **فقها** واقتصاره علي بيان
فائدة القيد الاخير دون بقية القيود للاختصار وايثار الاهم بالبيان فان ما خرج
بالقيد الاخير اقرب الي توهم كونه فقها مما خرج ببقية القيود كما هو معلوم
واذا كانت المعرفة المعرف بها الفقه مقيدة بالحصول عن الاجتهاد الذي لا يحصل
منه الا الظن كما يعلم مما ياتي اخر الكتاب في بيان الاجتهاد وتقييدا معتبرا حتي
خرجت المعرفة التي لم تحصل عن الاجتهاد عن الفقه **فالمعرفة** المراد بها
هنا اي في تعريف الفقه **العلم** اي معني لفظ العلم لا حال كونه مستعملا
باصل معناه الذي هو معرفة المعلوم علي ما هو به كما سياتي لان ذلك لا يحصل
عن الاجتهاد كما تقرر بل حال كونه مستعملا **بمعني** اي في معني لفظ **الظن**
الذي هو التصديق الراجح كما سياتي فالاضافة تحقيقية او في معني
هو الظن فهي بيانية لان العلم كثيرا ما يستعمله الفقها ونحوهم في معني

الظن ولذا ذكر في المواقف ان تسمية الظن علما وجعله مندرجا فيه كما ذهب اليه الحكما يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع وقضية كلام شراحه انتفا استعماله في الثلاثة مجازا ايض فانه بعد ان ذكر انه لا يطلق العالم في شي من الثلاثة علي الظان والشاك والواهم قال واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة انتهي غير انه لا ينبغي الاخذ بذلك بل ينبغي ان لا يكون مرادا لان باب المجاز لا حجر فيه حيث تحققت العلاقة وهي متيسرة هنا في الادراكية ثم لقائل ان يقول تقييد المعرفة بالحصول عن الاجتهاد لا يتفرع عليه ان المراد بالمعرفة الظن كما ادعاه الشارح لوجهين الاول انه يجوز ان يراد بالمعرفة مفهوم عام صادق علي الظن وغيره كمطلق التصديق لا خصوص الظن ولا خصوص غيره ولا خفا في حصول المطلق عن الاجتهاد لتحققه في كل انواعه وافراده ولا يقدح شمول المعرفة لليقين مع انه ليس بفقه لخروجه بالتقييد بالحصول عن الاجتهاد فانه لا يحصل عنه وثانيهما ان الاجتهاد قد يحصل عنه تصور فقط كما لو نظر المجتهد في الادلة فحصل له تصور حكم دون التصديق به بل لو حصل له التصديق كان لازما لحصول التصور فتصدق المعرفة المقيدة بالحصول عن الاجتهاد بالتصور وقد وقع في كلام اهل المعقول تقسيم المعرفة الي التصور والتصديق فلم تنحصر المعرفة المذكورة في الظن حتي يتفرع انه المراد علي ذكر التقييد ويمكن ان يجاب عن الاول بان المقصود بكون المراد بالمعرفة الظن نفي كون المراد بها اليقين لا ايجاب ارادة خصوص الظن وبان ارادة المطلق مع عدم صحة ارادة جميع افراده بعيدة وبان ارادة الظن اقرب الي الظن اقرب من المطلق الي فهم المبتدي المقصود بهذه الورقات وعن الثاني بان المتبادر من معرفة الحكم التصديق به لا تصوره فقط ومن الاجتهاد المضاف اليه حصول معرفة الحكم الاجتهاد المودي الي الظن فان قلت الوجه الثاني غير وارد من اصله وانما يرد اذا كان التفريع علي تقييد المعرفة بالحصول عن الاجتهاد وهو ممنوع بل التفريع علي تمثيله المعرفة المذكورة بالعلم بمسايل الخلاف ونفيه الفقه عن المسايل القطعية قلت تمثيله بما ذكر لا يقتضي قصر المعرفة علي التصديق لما اشتهر ان المثال لا يخصص علي ان العلم ينقسم الي التصور ايض فتمثيله ايض بالعلم بمسايل الخلاف واخراج العلم بالمسايل القطعية عن الفقه صادق مع عموم المعرفة للتصور ايض فليتأمل ثم قوله المراد بالمعرفة هنا العلم بمعني الظن اشارة الي دفع السوال المشهور علي التعبير في تعريف الفقه بالعلم ومثله المعرفة وهو ان الفقه ظني لان ادلته ظنية والمستفاد من الظني ظني فكيف عبروا عنه بالعلم في التعريف فاشار الشارح الي جوابه بان المراد بالمعرفة والعلم في تعريفه هو الظن فان قلت اطلاقهما بمعني الظن

مجاز

مجاز يصان عنه التعاريف قلت يجوز ان يدعي ان اطلاقهما على الظن وما يشمله
حقيقة عرفية للفقهاء ونحوهم ولو سلم فهو مجاز مشهور لما ذكر ولو سلم فالتقييد
بالحصول عن الاجتهاد قرينة واضحة لهذا المجاز لوضوح ان الحاصل عن الاجتهاد
لا يكون الا ظنيا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب ونحوه انما يحتاج اليه اذا اريد بالاحكام
ما هو في حقنا بحسب نفس الامر اما اذا اريد بها ما هو في حقنا بحسب الظن فلا
اذ بواسطة الاجتهاد يحصل القطع بان ما ظنه بالاجتهاد هو حكم الله في حقنا بحسب
الظن اذ لا معنى لحكم الله في حقنا بحسب الظن الا ما يجب العمل به ظاهرا ولم يجب
العمل لذلك الا بما ظنه المجتهد دون ما في نفس الامر ولعا قيد بهنا في قوله فالمعرفة
هنا لان الظن ليس معناها الاصلي الغالب في الاستعمالات اذ قد ذكروا انها
ترادف العلم وعلى ذلك قول من قال كل علم ومعرفة فاما تصور واما تصديق وانها
في الاصطلاح قد تختص بادراك البسائط تصورا او تصديقا والعلم بادراك المركبات
كذلك ومن ثمة يقال عرفت الله دون علمته وقد تختص بادراك الجزئيات والعلم
بادراك الكليات اعم من ان يكون مفهوما كليا او قاعدة كلية وقد تختص بالادراك
بعد الجهل وقد تختص بالاخير من الادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم بخلاف
العلم فيهما ولهذا لا يوصف الباري تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وانما قال فالمعرفة
هنا العلم بمعنى الظن ولم يقل فالمعرفة بمعنى الظن باسقاط لفظ الظن العلم مع انه
اخصر لانه لم يشتهر اطلاقها على الظن بخلاف العلم فقرب اطلاقها بمعنى الظن بانها
ترادف العلم الذي اشتهر اطلاقه بمعنى الظن فناسب اطلاقها بمعنى الظن والاحكام
المرادة للمص فيما ذكر من هذا التعريف بقرينة اعادة المعرفة بلفظها فانها عين
الاولى كما هو القاعدة الاكثرية فال في الاحكام للعهد الخارجي فان قلت اذا كان
المراد بالاحكام هنا ما ذكر في التعريف فالمقام للاضمار فلم اظهر قلت لانه اوضح
للمبتدي المقصر بالكتاب ولانه لم يذكر بحسب الظ نفس الاحكام بل متعلقا بها فاتي
بالظاهر المناسب لمغايرته في الظاهر لما سبق بخلاف الضمير سبعة ولقائل ان
يقول الاحكام في تعريف الفقه يجب ان تزيد على هذه السبعة كما لا يخفى من تناول
الفقه لمعرفة جميع الاحكام الوضعية كمعرفة ان هذا سبب في كذا او شرط له او مانع
منه ولهذا مثل فيما سبق بقوله وان القتل بمثقل يوجب القصاص فان كون القتل
بمثقل يوجب القصاص حكم وضعي اذ التكليف هنا انما هو وجوب تسليم القاتل
نفسه عليه فلا يصح حصرها في هذه السبعة كما افاده ظ كلام المص والشر بل يجب
تفسيرها بالنسبة التامة كما فعله في شرح جمع الجوامع ويمثل بهذه المذكورات
وح تدخل جميع النسب الوضعية فيجب تاويل كلامه كان يراد ان هذه السبعة
من جملة الاحكام المرادة وانها لشهرتها ثم رايت كلامه في البرهان ظاهرا في

منافات هذا التاويل دال على ارادة الحصر في هذه السبعة لانه قال لما فهم فان
قيل فما الفقه قلنا هو في الاصطلاح على الشريعة العلم باحكام التكاليف انتهى
فان قلت لعله يري تاويل الاحكام الوضعية بحيث ترجع لغيرها من الوجوب
وغيره كما مشى على ذلك في المنهاج وغيره وان كان فيه ما فيه مما بينه الاسنوي وغيره
قلت على ذكر غيرانه يبعده انهم اولوا الصحة والبطلان ايضا ادها ايضا معدودان
من الوضعيات مع ان المص صرح بها هنا فليتامل وظ تفسير السبعة بقوله الواجب
والمندوب والمباح والمحظور والمكروه والصحيح والفاسد انه هذه هي نفس
الاحكام وعلى هذا فالفقه العلم بالواجب والمندوب وهكذا اي ومثل هذا القول
وعلى قياسه يقال قولا منتهيا الى اخر السبعة المذكورة فيقال والمباح اي والعلم
بالمباح الخ لكنه غير مراد فان هذه المذكورات هي افعال المكلفين بالمعنى الشامل
لاقوالهم وغيرها ايضا ولا تكون الاحكام افعال المكلفين بل افعال المكلفين متعلق
الاحكام المرادة هنا فانها احد طرفي النسب التي هي تلك الاحكام كما نبه عليها الشرفي
شرح تعريف الفقه من شرحه لجمع الجوامع واشار اليه هنا بقوله اي الفقه العلم
بان هذا الشي كالنية في الوضوء وهذه النية للوضوء واجب وان هذا الشي كالوتر
وهذا الوتر مندوب وهكذا اي ومثل هذا القول وعلى قياسه يقال قولا منتهيا
الى اخر جزئيات كل واحد من السبعة المذكورة كما يقال وان هذا الشي كالاكل لحم متروك
التسمية اولحم هذا المتروك التسمية مباح وان هذا الشي كشرب النبيذ او هذا النبيذ
حرام وانه هذا الشي كالالتفات او هذا الالتفات في الصلاة مكروه وان هذا الشي
كبيع المدبر صحيح وان هذا الشي كبيع الغايب او هذا الغايب فاسد وهكذا الى
اخر الجزئيات المذكورة وانما عطف بالواو تنبيها على ان الفقه هو العلم بجميع المذكورات
كما تقدم بيانه من غير اعتبار ترتيب ذهني او خارجي في العلم والمراد بالنسبة التامة
تعلق احد الطرفين بالاخر بحيث يصح السكوت عليه ثبوتا كان او انتفا كتعلق
الوجوب بالنية في الوضوء وثبوته لها وعدم تعلق الوجوب بالوتر وانتفائه عنه
في قولنا النية في الوضوء واجبة والوتر غير واجب ثم اعلم ان في كلام المص تجوزا
باطلاق اسم المتعلق بالفتح وهو الشي كالنية في الوضوء على المتعلق بالكسر وهو
الحكم كوجوب النية لكن هذا لا يناسب قوله الاتي فالواجب الخ فانه على ظاهره قطعا
او بحذف المضاف اي حكم الواجب اي حكم المتعلق بالشي المط طلبا جازما وهو طلبه
الجازم الذي هو وجوبه وهكذا الى الاخر او بحذف الحيثية اي الواجب من حيث انه
واجب اي متصف بالوجوب اي بوجوبه وهكذا وعلى التقادير لا بد من قرينة المجاز
ولعله اعتمد على وضوح المراد ويجوز ان يكون التجوز في لفظ الاحكام بان اراد
بها المتعلقات او حذف المضاف اي متعلق الاحكام سبعة ويفهم منها نفس

الاحكام ونبه بتعبيره بهذا الشي وزيادة لفظ الجزئيات على ان متعلقات الاحكام هي جزئيات السبعة المذكورة لا كلياتها لكن ينبغي ان يراد بالجزئيات الاعم من الحقيقية والاضافية كما اشرنا اليه ولم ينبه على ذلك فيما سبق جريا على ظاهر المتن اولا وتركا للمبادرة الى المخالفة وشملت عبارة المص الرخصة والعزيمة لعدم خروجهما عن الاحكام المذكورة واعلم ان قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما في قولك الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود وقد يراد به التقييد كما في قولك الانسان من حيث انه يصح ويزول عن الصحة موضوع الطب وقد يراد به التعليل كما في قولك النار من حيث انها حارة تسخن فقوله **فالواجب** اي الشي الواجب **من حيث وصفه بالوجوب** ليس من قبيل الاول والا كان المناسب ان يقول من حيث هو اذ قوله من حيث وصفه بالوجوب صريح في التقييد مع ان الشي الواجب باعتبار اطلاقه وعدم تقييده بقيد لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب ولا من قبيل الثالث لانه لا موقع للتعليل في مقام التعريف ولا داعي اليه بوجه خصوصا مع ما تقرر عند اهل الحق ان الثواب فضل والعقاب عدل فلا يكون وصف الوجوب علة حقيقية لشي منهما ولان علة الثواب عموم كون الفعل مطلوبا لا خصوص كونه واجبا بدليل الثواب على المندوب كما سيجي فلا يناسب التعليل بالوجوب وفيه نظر لجواز ان المعلل بالوجوب هو مجموع الاثابة على الفعل والمعاقبة على الترك ولا خفا ان علة هذا المجموع هو خصوص الوجوب لا عموم الطلب او لجواز ان المراد كون الوجوب علة الاثابة من حيث عموم كونه طلبا والمعاقبة من حيث خصوص كونه وجوبا لكن لا يخلو ذلك عن بعد فتعين انه من قبيل الثاني اي ان الشي الواجب باعتبار وصفه بصفة هي الوجوب لا مع قطع النظر عن وصفه مطلقا ولا باعتبار وصفه بصفة اخرى من صفاته كالصحة والبطلان بل وكالحرمة والكراهة فان الشي الواجب قد يوصف بهما كالصلاة في المغصوب والصلاة حاقنا او حاقبا كما سياتي وكذا الباقي فهذا التقييد اشارة الى امور احدها ان هذه الاحكام السبعة متداخلة لانها متباينة بحسب المفهوم دون الذات لتصادق بعضها مع بعض ضرورة ان الواجب والصحيح يتصادقان في صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها اذ يصدق عليها ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وما يعتد به فان وقعت مع ذلك في مغصوب صدق عليه الحرام ايضا اذ يصدق عليها حينئذ باعتبار حرمتها ما يثاب على تركه ويعاقب على فعله ولا منافاة بين الاثابة على فعله والمعاقبة عليه لانه يثاب عليها من حيث تادي الواجب به ويعاقب عليه من حيث شغل حق الغير ولا بين المعاقبة على تركه والاثابة عليه لانه يعاقب على تركه على الاطلاق لاخلاله بالواجب ويثاب على تركه في هذا المحل لامتثاله

النهي عن شغل حق الغير وان المندوب والصحيح يتصادقان في صلاة الضحى المستجمعة
شرائطها اذ يصدق عليها ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وما يعتد به
فان وقعت مع ذلك في حمام صدق عليها المكروه ايضا اذ يصدق عليها ح ما يثاب
على تركه ولا يعاقب على فعله بل ان وقعت في مغصوب صدق عليها الحرام ايضا اذ
يصدق عليها ح ما يعاقب على فعله اي من حيث شغل حق الغير المنهي عنه
وان اثيب عليه من حيث كونه مطلوبا في نفسه فلا منافاة بين العقاب
على فعله والاثابة عليه لانه باعتبارين ويثاب على تركه من حيث امتثاله بالنهي
عن شغل حق الغير فلا منافاة بين الاثابة على تركه وعدم الاثابة عليه لانه باعتبارين
وان المباح والصحيح يتصادقان في شرالحم متروك التسمية المستجمع لشرائط الشرا
اذ يصدق عليه ما لا يتعلق بفعله ولا تركه ثواب ولا عقاب وما يتعلق به النفوذ
ويعتد به بل ويمكن ان يصدق معهما الحرام ايضا كما لو وقع الشرا وقت ندا الجمعة
ولا منافاة هنا بين الاباحة والحرمة لان الاباحة باعتباره في نفسه والحرمة باعتبار
وقوعه في هذا الوقت وان الحرام والصحيح والباطل يتصادقان في البيع بعد ندا
الجمعة او بيع الطعام بالطعام متفاضلا اذ يصدق على الاول ما يثاب على تركه
ويعاقب على فعله وما يتعلق به النفوذ ويعتد به وعلى الثاني ما يثاب على تركه
ويعاقب على فعله وما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به وان المكروه والصحيح والباطل
يتصادقان على الصلاة مع مدافعة الحدث او في الاوقات المكروهة بناء على ان
الكراهة للتنزيه اذ يصدق على الاول ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله وما
يعتد به وعلى الثاني ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله وما لا يعتد به وثانيها
ان تداخلها لا يقدح في صحة التقسيم لتباينها بالاعتبار وهو كاف في صحته كما هو
مقرر وثالثها ان عدم تباينها بحسب الذات الموجب لتصادقها لا يقدح في صحة
رسومها المذكورة بان يقال انها غير مميزة ولا مانعة فتكون فاسدة مثلا كل من
رسم الواجب والصحيح صادق على صلاة الظهر المستجمعة لشرائطها كما تبين فلم
يكن رسم الواجب مميزا له ولا مانعا من دخول فرد الصحيح فيه وكذا رسم الصحيح
وذلك لوجود التمايز المانع من دخول الغير بالاعتبار لان قيد الحيثية معتبر في
الامور التي تختلف بالاعتبار وان لم يكن مذكورا فتكون ذوات تلك الامور متمايزة
بالاعتبار ورسومها مميزة لها ومانعة من دخول غيرها مثلا صلاة الظهر
المستجمعة لشرائطها باعتبار ملاحظة وصفها بالوجوب غيرها باعتبار ملاحظة
وصفها بالصحة فهي باعتبار الاول من افراد الواجب مندرجة في رسمه وبالاعتبار
الثاني ليست من افراده وخارجة عن رسمه فهي من افراده وليست من افراده
وداخلة في رسمه وخارجة عنه بالاعتبارين المذكورين فان قلت ما المانع

من

من ان يكون قوله من حيث وصفه بالوجوب للاحتراز عن الواجب من حيث حقيقته
او من حيث ذاته فانه لم يعرفه بذاتياته بل بعوارضه قلت اما الاول فالمانع منه
ان الواجب من حيث وصفه بالوجوب وبذلك الاعتبار له حقيقة ذاتية وحقيقة
عرضية فهو بقيد الحيثية المذكورة صالح لكل منهما كما لا يخفي على الماهر العارف
بقواعد العلوم فانه موضوع اصطلاحي ولا توقف لمتامل عارف في ان واضعه
انما وضعه لحقيقة معناه باعتبار وصف الوجوب لا مع قطع النظر عنه اذ هو
مع ذلك غير موضوع لتلك الحقيقة قطعا فالتقييد بتلك الحيثية لا ينافي التعريف
بالذاتيات حتي يكون احترازا عنه كما توهم بل يناسبه ويصلح له ضرورة ان حقيقة
الواجب الذاتية اصطلاحا ليست الا للواجب من حيث انه واجب لا من
حيثية اخري ولا مع قطع النظر عن الوصف مطلقا وبهذا ينتظم الجمع بين ذلك
التقييد والتعريف بالذاتيات كان يقال الواجب من حيث وصفه بالوجوب
هو المطلوب طلبا جازما مثلا فكيف يصح مع ذلك ان يكون قيد الحيثية المذكورة احترازا
عما ذكر مع القطع بان ما يجتمع مع الشي ويصلح له لا يتصور ان يكون مخرجا له واما
الثاني فان اريد بالذات الحقيقة فالمانع ما تقرر او الفرد فالتعريف لا يكون
للافراد مع ان ما ذكره اعم لا يصلح للافراد ولا يميزها فتدبر جميع ما قررناه فانه
في غاية الوضوح للمتامل المرتاض بالقواعد وتجويز ارادة الاحتراز المذكور لا منشا
له الا ما يقع في الوهم من مقابلة الوصف للحقيقة والذات مع الغفلة عما بيناه
بما لا مزيد عليه نعم ان اريد بالحقيقة هنا معروض الوجوب بدون عارضه استقام
الاحتراز لكن هذا شي اخر غير الوهم المذكور وحاصله ان الواجب انما تثبت
له الاثابة علي الفعل والمعاقبة علي الترك اذا اخذ مع وصف الوجوب بخلاف
ما اذا اخذ في نفسه من غير ملاحظة ذلك الوصف فانه لا يثبت ما ذكر كما لا يثبت
له غيره ايضا كالمطلوبية طلبا جازما وحاصله ان منشا ثبوت ما ذكر هو ملاحظة
ذلك الوصف فمع قطع النظر عنه لا يثبت شي مما ذكر وبالجملة فالواجب ملحوظا
بصفة الوجوب لغة الثابت والساقط واصطلاحا ما اي شي من فعل او قول
او نية او عزم او اعتقاد او غيره لكن ضرورة تناول الواجب جميع ذلك ويجوز ان
يراد الفعل بمعني الشامل لجميع ما ذكر وهو انسب بقوله الاتي علي فعله يثاب
اي يقع الثواب الذي هو مقدار مخصوص من الجزا يعلمه الله تعالي فليس المراد
مجرد الامكان والجواز والا فما عدا الواجب حتي الحرام كذلك لان الحق جواز اثابة
العاصي ومعاقبة الطائع علي فعله تفضلا لا وجوبا كما هو المذهب الحق فلا
منافاة بين النصوص الدالة علي ان دخول الجنة بالعمل والنصوص الدالة علي
خلافه فالمراد من الاولي ان الدخول بالعمل بطريق التفضل ومن الثانية ان

الدخول ليس لذات الفعل فان قلت قضية الاضافة في فعله المغايرة بين الواجب
وفعله ضرورة تغاير المضاف والمضاف اليه فهل الامر كذلك قلت لا تغاير بينهما
بحسب الخارج وبينهما في الذهن تغاير التاثير والاثر كما قال المولى التفتازاني
عقيب كلام ذكره العضد وللاشارة الى قلة الفرق بين قولنا الفعل او الكف وقولنا
فعل الفعل وفعل الكف اذ معناه ايقاعه والاتيان به وهذا ما يقال ان التاثير عين
حصول الاثر بحسب الوجود انتهى فاذا قلنا فعل الفعل كالصلاة فالمضاف بمعنى
التاثير والمضاف اليه بمعنى الاثر وليس في الخارج الا موثر اي موجد واثره ولا وجود
للتاثير في الخارج اصلا ومن ثم كان متعلق التكليف هو الاثر لوجوده خارجا
لا التاثير لعدمه خارجا **ويعاقب** اي يقع العقاب عدلا فليس المراد مجرد الامكان
والجواز والا فغير الواجب كذلك كما تقدم **على تركه** من جميع المكلفين به او بعضهم
مطلقا او في الوقت المعين له بلا عذر ومن العذر جواز التاخير الى اثناء الوقت
اي ان عزم في اوله على الفعل في الوقت اذ المعتمد في فروعنا انه بمجرد دخول الوقت
يجب الفعل او العزم على الفعل في الوقت فلا يرد ان من مات في اثناء وقت الصلاة
قبل فعلها لا يعصي مع صدق الترك في حقه والمراد بتركه كف نفسه عنه اذ لا تكليف
الا بفعل وهو في النهي الكف والمراد العقاب في الاخرة كما هو المتبادر فلا يرد قتال
اهل بلد اتفقوا على ترك الاذان والعيد على وجه مرجوح ولا رد شهادة من واظب
على ترك رواتب النوافل على ان التاج الفزاري اجاب عن الاول بان المقاتلة لم
تكن على نفس الترك بل على لازمه وهو الاخلال في الدين وهو حرام انتهى وفيه نظر
وعن الثاني بان رد الشهادة ليس عقابا بل هو عدم اهلية رتبة شرعية وخرج
بالقيد الاول ما عدا المندوب وبالثاني المندوب واعلم ان المتاخرين صرحوا
بان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى بخلاف الخلف في الوعيد
فانه كرم يجوز اسناده الى الله تعالى فيجوز انه لا يعاقب العصاة وقد استشكل
بانه اذا جاز الخلف في الوعيد لزم الكذب تعالى الله عنه ولزم تبديل القول
مع النص القاطع بانتفائه واختلفوا في جواب ذلك وفي شرح المقاصد الجواب
الحق ان من تحقق العفو في يكون خارجا عن عموم اللفظ وارادة الخصوص
من العام والتقييد من المطلق شايع من غير دليل متصل ودليل التخصيص
والتقييد وان كان متراخيا بيان لا نسخ انتهى وهو في الحقيقة منع للخلف
كما لا يخفى وقال بعضهم الوعد انشا على الاصح يعني انشا الضمان عند وجود
الوصف والكذب مخصوص بالاخبار وقال بعض الايمة مراده ان الوعد والوعيد
كليهما انشا فالخلف في الوعيد ليس بكذب فلا نقص فاما في الوعد فلان مقتضى
الكرم ان لا يتخلف عنه فعدم جواز الخلف في الوعد لا لانه كذب بل لان الكريم

اذا وعد وفى واذا اوعد تجاوز والاوجه في هذه المسئلة المشتهرة وفاقا للشيخين التفتازاني
ان يقال بامتناع الخلف حقيقة في كل من الوعد والوعيد لاستلزام الكذب وتبديل
القول وقد قام القاطع على امتناعهما وبان كلا منهما معلق بالمشيئة وان لم يصرح بها
لقيام القاطع على تعلقهما كغيرهما بها فمعنى الوعيد اعذبهم ان شئت والوعد انعمهم
ان شئت لكن الفرق بينهما انه لجوده ورحمته لايشا الا التنعيم وقد لا يشا التعذيب
بل يشا عدمه وبذلك يظهر جواز الخلف في كل منهما بحسب الظاهر دون الحقيقة الا انه
لا يقع في جانب الوعد وان كان لو وقع لم يلزمه محذور وقد يقع في جانب الوعيد
من غير لزوم محذور فاحفظه فانه بديع نفيس فظهر انه قد يقع العفو عن تارك
الواجب سوا اثبتنا جواز الخلف في الوعيد ام لا فمن هنا اورد على التعريف انه غير
جامع لخروج الواجب المعفو عن تركه واجاب الشارح عنه بوجهين احدهما انه
يكفي في صدق العقاب على تركه الذي جعله خاصة الواجب وجوده لواحد من
العصاة بتركه عليه مع العفو عن غيره منهم لا يقال هذا ينافيه عموم تركه لانه مفرد
مضاف لانا نمنع ذلك لان الاضافة تنقسم انقسام اللام فقد تكون للجنس وللعهد
الذهني بالمعنى البياني ووجود لواحد كذلك لا يتخلف اذ لا بد من دخول بعض العصاة
للنار للاخبار الصادق بتعذيب العصاة في الجملة وعلى هذا ينبغي ان يجعل نائب
فاعل يعاقب هو الظرف بعده لا ضمير تاركه لان المتبادر منه كل تارك له وهو ينافي هذا
الجواب ولقائل ان يقول انما يتم هذا الجواب ان ثبت انه لا بد من عقاب بعض العصاة
بترك الواجب بالنسبة لكل واجب اذ لو عفي عن الجميع بالنسبة لبعض الواجبات
لم يكن عقاب البعض على الترك خاصة للواجب كما هو المراد على هذا الجواب فلا يتاتى
التعريف به لكن ثبوت ما ذكر غير معلوم اذ الثابت انه لا بد من تعذيب بعض العصاة
وهذا بعد شموله العصاة بترك الواجب لا يستلزم جريانه في كل واجب فان قيل لا بد
من تعذيب الكفار بترك الواجبات لان الصحيح تكليفهم بالفروع وبذلك يتم الجواب
قلت التحقيق جواز وقوع العفو عما عدا الكفر من ذنوب الكفار فقد يقع ذلك
ولو لبعضهم بالنسبة لبعض الواجبات فلم يثبت انه لا بد من عقاب البعض
بترك الواجب بالنسبة لكل واجب على انه سياتي عدم تكليفهم ببعض الواجبات
علينا على نزاع في ذلك وقضية جواز وقوع العفو عما ذكر جواز الدعا لهم بمغفرته
وهذا ظ بالنسبة للبعض منهم اما بالنسبة للجميع فهل يمتنع ولا بد من تعذيب بعض
منهم على معصية غير الكفر كما في المسلمين فيه نظر تنبيه رتب بعضهم على ما تقرر انه لا بد
من عقاب بعض عصاة المومنين امتناع سوال المغفرة لجميع المسلمين لمنافاته لذلك
والمعتمد الجواز اذ قصد الداعي المغفرة للجميع في الجملة او اطلق لان الاطلاق يحمل
على المعنى الشايع شرعا بخلاف ما اذا قصد مغفرة كل ذنب لكل احد فيمتنع وعلى هذا

المعتمد فهل يجوز سؤال المغفرة لجميع الخلق حتى الكفار اذا اطلق مثلا لصدق ذلك
بمغفرة بعض ذنوب كل واحد ولو كان في الجواز عفو ان ما عدا الكفر له كما تقدم فيه نظر والثاني
انه يجوز انه يريد بقوله ويعاقب على تركه معنى ويترتب العقاب اي استحقاقه
على تركه بان ينتهض تركه سببا لاستحقاق العقاب كما اي حال كون هذا المراد مماثلا
لمعنى ما عبر به او حال كون هذا اللفظ الذي اراد معناه مماثلا للفظ الذي عبر به
غيره فلا ينافي قوله ويعاقب على تركه العفو عن تاركه قال العضد فان قلت فما
معنى سببية الفعل للعقاب وانتم لا توجبون العقاب كما تقول المعتزلة قلت معناه
انه لو عوقب به وقيل انه عوقب لكذا لكان ملائم العقل ولم يستقبح في مجاري العادات
انتهى فان قلت لم جعل الجواب الثاني جانحا مرجوحا بالنسبة الى الاول قلت لانه يحوج
الى مزيد التاويل واخراج الكلام عن ظاهره واساوفي ذلك من البعد عن مقام التعريف
ما لا يخفى بخلاف الاول ليس فيه ذلك الخروج بل ان جعلنا نائب الفاعل يعاقب الظرف
بعده كان لنا منع خروجه عن الظ مطلقا اذ حاصل معناه تحصل المعاقبة على تركه
ولا نسلم ظهور هذا في معاقبة جميع التاركين فليتامل فان قلت لم خص الايراد
بجانب العقاب قلت لان الثواب لا يتخلف مطلقا بخلاف العقاب لما تقدم من
تخلف الوعيد دون الوعد عند المتاخرين ومن انه قد يتخلف الوعيد ظاهرا
دون الوعد وان لم يتخلف واحد منهما بحسب الحقيقة على ما حققناه فان قلت
هذا الفرق لا يصح لان الثواب قد يتخلف ايض لنحو رياء وايقاع العبادة في نحو مغصوب
على ما بين في محله قلت بل هو صحيح لانه بالنظر للثواب والعقاب في نفسهما مع قطع
النظر عن الموانع العارضة وذلك كاف في توجيه التخصيص المذكور كما لا يخفى فان
قلت سلمنا ذلك لكن ينتقض التعريف بما سقط ثوابه لما ذكر قلت لا نم الانتقاض
لانه يجري فيه نظير الجوابين المذكورين في جانب العقاب فيقال ويكفي في صدق
الثواب وجوده لواحد من العاملين دون غيره منهم وذلك لازم قطعا ولو لم يكن الا
بالنسبة له عليه افضل الصلاة والسلام فانه لا بد من اثابته عليه افضل الصلاة
والسلام على كل واجب اذ لا يجوز حول جنابه الا طهر شيء من مسقطات الثواب
ويجوز ان يريد ويترتب الثواب على فعله مع قطع النظر عن موانعه فلا ينافي
انه قد يعرض مانع الثواب فان قلت التعريف ينتقض بالواجب الموسع
كالحج فانه يجب في اول سني الامكان ولو اخره عنها وفعله بعدها لم ياثم ولم يستحق
عقابا بل حيث فعله قبل الموت وح يصدق في ترك الواجب مع انتفاء العقاب
واستحقاقه وببعض الكفاية كالجهاد والعمرة كل عام فانه على الجميع على الصحيح ولو
تركه من عدا من يحصل بفعله لم ياثم وح يصدق في حق من لم يفعل ترك الواجب
مع انتفاء ما ذكر ايضا قلت لا نسلم الانتقاض المذكور اما في الاول فلما تقدم ان

المراد

المراد تركه مطلقا او في الوقت المعين له ووقت الحج المعين له جميع العمر فحيث فعل
قبل الموت لم يتحقق الترك المراد واما في الثاني فلما تقدم ايضا ان المراد تركه من كل
المكلفين او بعضهم وحاصل المعنى ح ما يحصل العقاب على تركه في الجملة وهذا متحقق
في فرض الكفاية لحصول العقاب بتركه في الجملة اي بان تركه الجميع نعم قد ينتقض
بنحو الركوع في النافلة فانه واجب فيها والا لجازت وصحت بدونه مع انه لا عقاب
بتركه وان عوقب على الاستمرار في العبادة الفاسدة لفسادها بتركه ولهذا لو لم
يستمر لم يأثم لجواز قطع النافلة ولو كان يعاقب بتركه وان لم يستمر اللهم الا ان يمنع
انه واجب وان توقف عليه صحة النافلة ويدعي ان توقف صحتها عليه لا يقتضي
وجوبه وهذا في غاية البعد وما اظن احدا يسعه نفي الوجوب عنه او يقال انه
واجب لغيره والكلام في الواجب في نفسه وفيه نظر لانه لا وجه لتعريف احد نوعي
الواجب دون الاخر بل اللائق تعريف مطلقه الشامل لكل منهما ولان من صلى بدون
طهارة او استقبال مثلا ان قلنا باثمه بتركه الطهارة والاستقبال انتقض التعريف
بهما لتناوله لهما مع انهما ليسا من افراد الواجب المعرف على هذا التقدير وان قلنا
لا باثم بتركهما بل بترك الصلاة لانها بدونهما معدومة او بالتلبس بالعبادة الفاسدة
فهذا لا يخلو عن بعد لا يقال في هذا التعريف كالتعاريف الاتية دور لان معرفة الثواب
على الفعل والعقاب على الترك موقوفة على معرفة الواجب المعرف بهما لانا نمنع التوقف
لجواز معرفة ان هذا الشيء يثاب على فعله ويعاقب على تركه من غير تصور وصفه
بالوجوب ولو سلم فهو تعريف لفظي تنبيهي من المعلوم ان هذا التعريف والتعاريف
الاتية رسوم لا حدود لانها بالعوارض دون الذاتيات ومن العجيب تعبير التاج الفزاري
بقوله وقد اورد على هذا الرسم ان الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم للواجب
وليس ذكر حقيقة للواجب وتعريف الشيء بلازمه لا يصح ثم اجاب بان هذا ليس حدا
حقيقيا يشترط فيه ذكر ذاتيات المحدود وانما هو رسم والرسم يكون باللازم انتهى
فكيف مع وصفه بانه رسم يورد عليه انه باللازم ثم يجيب بانه ليس حدا بل هو رسم
والرسم يكون باللازم للواجب فهذا كلام غير محرر ثم قال فحقيقة الفعل الواجب
لا يقصد تعريفها في هذا الموطن ولا يمكن لكثرة اصناف الافعال الواجبة واختلاف
حقائقها انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ان اراد بقوله لا يقصد الخ ان المص لم يقصد ذكرها هنا
فهو مع وضوحه لا طائل تحته او ان الاصوليين لا يقصدون ذلك فممنوع واما قوله
لكثرة اصناف الفعل الافعال الخ فيرده ان ذلك لا يقتضي عدم امكان تعريف حقيقته
بل تعريفها بان الواجب هو المطلوب طلبا جازما في غاية السهولة والظهور اذ حقيقة
الوجوب طلب الشيء طلبا جازما فالواجب هو المطلوب طلبا جازما وقد صرحوا
بان تحديد المفهومات الاصطلاحية في غاية السهولة ولهذا قال صاحب

اللغوة ما نصدوا المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية والتمييز بين اجناسها واعراضها
العامة وفصولها وخواصها فهو على طرف التمام يعني في غاية السهولة انتهى والتمام نبت
صغير ويرد على تعليله عدم الامكان بما ذكره انه ان اراد باختلاف حقيقة الافعال
الواجبة اختلافها باعتبار تلك الافعال في نفسها لم يوثر او باعتبار وصف الوجوب
فهم بلكان واجب من فعل او غيره لا حقيقة له من حيث وصفه بالوجوب الا مفهوم
قولنا المطلوب طلبا جازما وانه يلزم امتناع تعريف حقيقة كل جنس لكثرة انواعه
المختلفة وكل نوع لكثرة اصنافه المختلفة وذلك باطل قطعا كما لا يخفى والمندوب وهو
لغة المدعو اليه يقال ندبه لامر فانتدب له اي دعاه له فاجاب فسمي بذلك ما ياتي
لدعا الشارع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع بحذف حرف الجر فاستكن الضمير
واصطلاحا ما ياتي ويرادفه فيما السنة والمستحب والنفل والتطوع والمرغب فيه
والاحسان وكذا الحسن كذا قالوه وقد ينظر فيه بانه اعم لانه فسروه بانه الماذون واجبا
ومندوبا ومباحا انتهى الا ان يجاب بانهم تسامحوا في دعوي المرادفة والمراد انه باعتبار
احد ما صدقاته يساوي المندوب او بان هذا اصطلاح اخر فيه للاصوليين او غيرهم
والتقييد بقوله من حيث وصفه بالندب لما تقدم في الواجب ما اي شيء بالمعنى المتقدم
فان قلت منه الاعتقاد وهو لا يكون مندوبا قلت لو سلم لم يضر لان افراد المعرف
لا يجب ان تكون خارجية يثاب اي يقع الثواب والا فامكان الثواب كالعقاب
جار في الجميع على المذهب الحق كما تقدم على فعله وقد علمت معنى الاضافة في هذا
كالاتي ولا يعاقب اي لا يقع العقاب في الاخرة على تركه من حيث انه تركه من جميع
المخاطبين به او من بعضهم ولو بلا عذر مطلقا او في الوقت المعين له فلا يرد العقاب
على تركه تهاونا فانه ليس على تركه من حيث انه تركه بل على التهاون الممتنع ولا فرض الكفاية
فانه وان لم يعاقب على تركه في بعض سني الامكان يعاقب على تركه في مدة العمر لانها الوقت
المعين له والمباح لغة الموسع فيه واصطلاحا ما ياتي ويسمي المباح ايضا طلقا وحلالا
وجائزا والتقييد بقوله من حيث وصفه بالاباحة لما تقدم في الواجب ما اي شيء
بالمعنى المتقدم لا يثاب على فعله ولا على تركه ولا يعاقب في الاخرة على تركه ولا على فعله
فخرج بقول المص ما لا يثاب على فعله الواجب والمندوب وبقول الش وتركه الحرام والمكروه
او بقوله وفعله الحرام ولولا ذلك كان تعريف المص صادقا بالحرام والمكروه فلا يكون
مانعا لكنه يكفي القول الاول في اخراجهما فيكون الثاني كقول المص ولا يعاقب على
تركه زائدا في الحد مع انه يصان عن الحشو والتطويل لا يقال القيود لا يجب ان يقصد
بها الاخراج بل القصد الاصلي بها شرح الحقيقة فلا يضر الاستغنا عما ذكر لانا نقول
ذلك في القيود اذا كانت من اجزاء الحقيقة بخلاف ما يكون من عوارضها كما هنا
فان المقصود بها الانتقال منها الي الحقيقة واذا كفى البعض في الانتقال اليها

كان

كان الباقي زائداً انعم قال ابن جماعة في نظير ما نحن فيه هذا القيد يجوز ان يكون
لبيان الواقع وح لا حشو بل ولا زيادة وانما الحشو والزيادة ما جيء به لبيان الواقع له
تعلق لا بواحد من امور ثلاثة الادخال والاخراج وبيان الواقع لكن يدور في الخلد
ان يكون الماتي به لبيان الواقع له تعلق بنفس التعريف حتى يخرج بذلك عن الحشو
والزيادة وبما قررناه يجمع بين قول اهل المنطق الحدود تصان عن الحشو والزيادة
وبين قول اهل المنطق فيما تلقيناه من المشايخ ورايناه في الشروح لاهل المنطق
في غير كتب المنطق ان الماتي به في الحدود لا يخلو من ثلاثة احوال اما الادخال واما
الاخراج واما بيان الواقع فافطن لذلك انتهى فليتامل فان قلت ما فاده الش ان لم
يكن مراد المص فتعريفه فاسد وان كان مراده فلابد من قرينة عليه قلت نختار الاول
ولا فساد بناء على جواز التعريف بالاعم او الثاني والقرينة المقابلة ببقية الاقسام فانها
تدل على مباينة هذا القسم لبقية الاقسام اذ الاصل تباين الاقسام وباعتبار كونه
قسيما للحرام يفهم انه لا يعاقب على فعله والا دخل في تعريف الحرام اذ يصدق عليه
ما لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فيكون فاسدا وباعتبار كونه قسيما للمكروه
يفهم انه لا يثاب على تركه والا دخل في تعريف المكروه اذ يصدق عليه ما لا يثاب على
فعله ولا يعاقب على تركه فيكون فاسدا فان قلت فلم لم يصرح بهذا القيد فيستغني
عن ذلك التكلف الذي لا يناسب مقام التعريف ولم اختار الفعل في جانب الثواب
والترك في جانب العقاب ولم لم يعكس قلت لم يصرح بذلك اقتصارا مع الاعتماد على
القرينة في الجملة واختار ما ذكر لانه اهم من عكسه فان الذي يتوهم في بداء النظر الاثابة
على الفعل والمعاقبة على الترك لان الفعل دون تركه يحكم له باول الاعتبار بالاباحة التي
هي من اقسام الحسن وتركه بترك الحسن وانصح العكس بثاني الاعتبار فكان الاهم نفي
الثواب عن الفعل والمعاقبة عن الترك فان قلت تعريف المباح بما ذكر يتناول فعل
غير المكلف كالصبي والمجنون والبهيمة مع ان المباح من اقسام الحكم الذي لا يتعلق بفعل
غير المكلف كما صرح به الش في شرح جمع الجوامع قلت يمكن ان يجاب بانه تعريف بالاعم
وقد اجازه جمع وبان المتبادر عادة من نفي الشيء امكان ثبوته عادة والمعاقبة بحسب
العادة لا تثبت في حق من ذكر فلا يتناوله التعريف ولما كان هنا مظنة اعتراض بانه
يجوز ان يثاب على المباح ويجوز ان يعاقب عليه فعلا وتركا فيهما وبان هذا التعريف مع
زيادة الش ايضا غير مانع لصدقه معها على ما عدا المباح من الاربعة المذكورة اذ كل منها
يصدق عليه ما لا يثاب على فعله وتركه اي مجموعهما ولا يعاقب على فعله وتركه اي مجموعهما
اذ كل من الواجب والمندوب لا يثاب على فعله وتركه بل على فعله ولا يعاقب على فعله وتركه
بل على ترك الواجب وكل من الحرام والمكروه لا يثاب على فعله وتركه بل على تركه ولا يعاقب على
تركه وفعله بل على فعل الحرام دفع ذلك الش بان المراد بالاثابة والمعاقبة ترتبهما بان

يوعد فعلهما بالثواب وتاركهما بالعقاب وانتفاوهما بهذا المعنى لا ينافيه وجودهما بالفعل
من غير ترتب كذلك ولا يصدق عليه وبنفي الثواب والعقاب عن الفعل والترك نفي كل منهما
عن كل من الفعل والترك كما صرحنا به في شرح كلامه لا عن مجموعهما فقال اي المباح
ما لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب ولا عقاب فان قلت هذا لا يدفع الاعتراض
فان الواجب كصلاة الظهر يصدق عليها انه لا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب بل بفعله
فقط وانه لا يتعلق بكل من فعله وتركه عقاب بل بتركه فقط وقس الباقي قلت هذا مسلم
لو حمل النفي في هذا الكلام على سلب العموم لكنه غير مراد بل المراد به عموم السلب فانه
يصلح لكل منهما ثم يحتاج لقرينة على ارادة ذلك ويمكن ان تجعل القرينة عليه مقابلة هذا
القسم ببقية الاقسام على انهم كثيرا ما يتسامحون في الرسايل الموضوعة للمتعلمين اعتمادا
على التوقيف فان قلت ما الداعي للش الى الاجمال والحتى ورد الاعتراض المذكور واحتيج
الى دفعه بما ذكره ثانيا قلت الداعي هو القصد الى عدم المبادرة الى الاعتراض والى التدرج
في تاويل الكلام وتصحيحه فانه احق في المواخذة فاشار اولا الى ان في الكلام حذف
المعطوف في الموضعين ثم بين ثانيا ما هو المراد مع ذلك من العبارة ليتم اندفاع ذلك
الاعتراض والمحظور اي الحرام قال في المحصول ويسمى الحرام ايض معصية وذنبا وقبيحا
ومزجورا عنه ومتوعدا عليه اي من الشرع والتقييد بقوله من حيث وصفه بالحظر
اي بحرمته لما تقدم في الواجب ما اي شي بالمعنى المتقدم يثاب اي يقع الثواب
على تركه امتثالا بان يكف نفسه عنه لداعي نهي الشرع ويعاقب اي يقع العقاب
في الاخرة على فعله بلا عذر ونايب الفاعل في الفعلين هو الظرف فانه الاولى بالجواب
الاول الاتي كما تقدم بيانه في حد الواجب ولا يصح ارادة امكان الثواب والعقاب والاشمل
التعريف غير الحرام ايض لان لله تعالى ان يثيب تارك الواجب وان يعاقب فاعله كما علم ذلك
مما تقدم وخرج بالقيد الاول الواجب والمندوب والمباح وبالثاني المكروه واورد على هذا
التعريف ان العفو جايز وواقع كما تقدم بيانه في الكلام على الواجب وح يخرج عن التعريف
الحرام المعفو عن تركه فلا يكون جامعا واجاب الش بوجهين كما تقدم في الكلام على الواجب
احدهما انه يكفي في صدق العقاب على فعله الذي يجعل خاصة له وجوده لواحد
مثلا من العصاة بفعله مع العفو عن غيره منهم ولا ينافيه ان الفعل هنا
مفرد مضاف لما تقدم في تعريف الواجب ووجوده لواحد من العصاة لا يتخلف كما تقدم
بيانه والثاني انه يجوز ان يريد المص بقوله ويعاقب على فعله معنى ويترتب العقاب
اي استحقاقه على فعله بان ينتهض فعله سببا لاستحقاق العقاب بالمعنى السابق
عن العضد كما اي حال كون هذا المعنى معنا مماثلا للمعنى ما عبر به او حال كون
هذا اللفظ الذي اراد معنا مماثلا للفظ الذي عبر به غيره فلا ينافي ح قوله ويعاقب على
فعله العفو عن فاعله وانما قيد الترك بقوله امتثالا لان الترك لنحو حيا او عجز او ريا

عما هو في الشرع المعفو عن
فعله مع التقصير

اوخوف

او خوف من مخلوق لا يثاب عليه بل قيل يأثم لان تقديم خوف المخلوق على خوف الله محرم
وكذلك الربا وكذا بلا قصد شي مطلقا لا يثاب عليه كما شمله قول التاج الفزاري ويزاد
على هذا ان ترك الحرام انما يثاب عليه تاركه اذا تركه بقصد التقرب الى الله فاما من ترك الحرام
من غير ان تحضره هذه النية فانه لا يثاب على تركه انتهى ولقائل ان يقول ان اراد الشارح
انه لولا هذا التقييد لخرج عن التعريف الحرام المتروك لا للامتثال فلا يكون جامعا
فهو ممنوع اما لانه يكفي في صدق الثواب وجوده لواحد من التاركين دون غيره وذلك متحقق
قطعا اذ ما من حرام الا ويستحيل عادة اتفاق جميع المكلفين من اول البعثة الى
انقراض الدنيا على تركه على وجه لا ثواب فيه بل لا تردد في ان المخلص من الصحابة والتابعين
ونحوهم تركوا الكل الحرام على وجه فيه الثواب فلا حاجة الى ذكر هذا القيد بل يكفي اطلاق
انه يثاب على تركه واما لان المراد ما يترتب الثواب على تركه اي ما جعل الشرع بازاء تركه
ثوابا في الجملة وما من حرام الا وقد جعل الشرع بازاء تركه ثوابا كذلك فيصدق في كل حرام
ما يثاب على تركه بهذا المعنى من غير ذكر شرط الثواب ولا شرط جعله بازائه وان كان مشروطا
في الواقع الا ترى انه كثير في نصوص الشرع بيان ترتب الثواب على الاعمال من غير ذكر شروط
الترتب في ذلك البيان مع ان الترتب في الواقع مشروط بانتفاء موانعه ومع القطع بصحة
ذلك البيان وعدم قدح فيه والحاصل ان صدق ما يترتب الثواب على تركه على الحرام لا يتوقف على
ذكر شرطه فلا حاجة الى ذكره فالحرام المذكور داخل في التعريف مع اسقاط هذا القيد
بل ومع اسقاط قول المص يثاب على تركه للاكتفا في دخوله وغيره بالعقاب على فعله ان
هذا لا يثبت لغير الحرام فكلا الامرين مستدرك وبذلك يظهر اندفاع قول التاج السابق
ويزاد اي في الايراد على هذا التعريف على هذا الخ فتامله وان اراد الشارح بيان حكم الثواب
وتقييد حصوله بذلك فمثله ليس من وظيفة مقام التعريف ويمكن ان يجاب عن
المص بانه اراد بيان الواقع فلا استدراك على ما تقدم عن ابن جماعة في حد المباح وعن الشارح
بانه قصد دفع النقض بهذا الوجه وذلك لا ينافي صحة دفعه بوجه اخر خصوصا وما
سلكه اوضح للمبتدي المقصود بالكتاب وبانه قصد التنبيه على هذا الحكم زيادة
في الفايدة ودفعا لتوهم عدم الاثابة في تركه وان لم يحتج اليه في التعريف **والمكروه**
لغة المبغوض واصطلاحا ما ياتي والتقييد بقوله **من حيث وصفه بالكراهة** لما
تقدم في الواجب **ما** اي شي بالمعنى المتقدم **يثاب** اي يقع الثواب **على تركه** والتقييد
بقوله **امتثالا** لما تقدم في الحرام بما فيه **ولا يعاقب** اي يقع العقاب في الاخرة
على فعله فخرج بالقيد الاول ما عدا الحرام وبالثاني الحرام وشملت العبارة المطلوب
تركه بنهي مخصوص والمطلوب تركه بنهي غير مخصوص كترك المندوبات المستفاد من اوامرها
لان الامر بالشي نهي عن ضده فكلاهما يسمى مكروها وهو المعروف في كلام الاصوليين
وربما قالوا في الاول مكروه كراهة شديدة وفي الثاني مكروه كراهة خفيفة وخالف

جمع من متأخري الفقهاء منهم المصنف في النهاية فخصوا المكروه بالاول وسموا الثاني خلاف
الاولى والصحيح لغة السليم واصطلاحا ما يأتي والتقييد بقوله من حيث وصفه
بالصحة لما تقدم في الواجب ما اي شيء يتعلق به النفوذ بالمعجمة بأن يوصف بالنفوذ
ويقال شرعا انه نافذ ويعتد به بأن يوصف بالاعتداد ويقال شرعا انه معتد به ووصفه
بما ذكر انما يتحقق بأن اي بسبب ان استجمع ما يعتبر فيه شرعا متعلق ايضا بيعتبر
اي ما يعتبر فيه في الشرع عقدا كان ذلك الشيء كالبيع او عبادة كالصلاة ولا يخفى
ان قضية هذا التعريف تحقق نحو البيع الصحيح وان لم يفد الملك كما لو شرط فيه الخيار
للبائع وكما في الهبة قبل القبض وهو كذلك فما اقتضاه كلام غير واحد من الشراح كالتاج
الفزاري من ان البيع الصحيح انما يتحقق اذا افاد الملك مم والباطل لغة الذاهب
واصطلاحا ما يأتي والتقييد بقوله من حيث وصفه بالبطلان لما تقدم في الواجب
ما اي شيء لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به بأن لا يصح وصفه بالنفوذ ولا بالاعتداد
ولا ان يقال شرعا انه نافذ او معتد به وعدم صحة وصفه بذلك يتحقق بأن اي
بسبب ان لم يستجمع ما يعتبر فيه شرعا عقدا كان ذلك الشيء كالبيع او عبادة
كالصلاة فان قلت ان اراد باستجماع ما يعتبر فيه شرعا استجماع ذلك في حال الفعل
بحسب ظن المكلف دخل في الصحيح ما لا يغني عن القضاء من العبادات كصلاة المتيمم لفقد
الماء بمحل يغلب وجوده وصلاة فاقد الطهورين ومن ظن انه متطهر ثم تبين له انه محدث
وما لم يترتب عليه اثره من العقود كالبيع في زمن الخيار وهذا موافق لما رجحه في جمع
الجوامع من ان الصحة موافقة الفعل ذي الوجهين في وقوعه للشرع وان لم يسقط القضاء
في العبادات ولا ترتب عليه اثره في المعاملات وصرح الشارح في شرحه بناء عليه بصحة صلاة
من ظن انه متطهر ثم بان حدثه وبصحة البيع في زمن الخيار وان لم يترتب عليه اثره
لكن يرد خروج ما استجمع من العقود ما يعتبر فيه شرعا في الواقع دون ظن المكلف
عن الصحيح مع نص الفقهاء على صحته وان اراد استجماع ذلك بحسب نفس الامر خرج
عن الصحيح ما استجمع من العبادات ما يعتبر فيه شرعا في ظن المكلف دون الواقع ودخل
فيه ما استجمع ما يعتبر فيه شرعا في الواقع دون ظن المكلف والاول مخالف لما سبق
عنه في شرح جمع الجوامع من وصف ذلك بالصحة والثاني مخالف لما قرره الفقهاء لانهم
يشترطون في صحة العبادات وجود الشرائط في ظن المكلف بخلاف المعاملات يكتفى فيها
وجودها في نفس الامر وان اراد استجماع ذلك اعم من ان يكون في الواقع او في ظن المكلف
لزم دخول ما استجمع من العبادات ما يعتبر فيه في الواقع دون ظن المكلف ومن المعاملات
ما يعتبر فيه في ظن المكلف دون الواقع وذلك باطل كما علم مما تقرر وان اراد استجماع ذلك
في الواقع وظن المكلف جميعا لزم خروج البيع المستجمع في الواقع فقط والعبادة
المستجمعة في ظن المكلف فقط مع صحتها كما تقدم وان اراد الاستجماع في ظن المكلف

بالنسبة للعبادات وفي الواقع بالنسبة للمعاملات فهذا انوذج لما يفهم من الكلام ولا
قرينة عليه والمقام مقام التعريف قلت يختار الاخير لكنه استغنى عن القرينة بظهور
ذلك من محله من الفقه خصوصا وللفقه بالكتاب هو المتعلم الذي لا يستغني عن التوقيف
على انه لا حاجة الى ذلك لدخول اعتبار ظن المكلف في العبادات والواقع في المعاملات في
نفس عبارته المذكورة اعني قوله ما يعتبر فيه شرعا لان المعتبر في الصلاة مثلا هو
الطهارة مثلا في ظنه فكما دل قوله يعتبر فيه شرعا على الطهارة دل على كونها بحسب
ظنه والمعتبر في البيع مثلا الملك مثلا في الواقع فكما دل قوله ما يعتبر فيه شرعا على
الملك دل على كونه بحسب الواقع وح فالاستجماع في الاول ليس الا بحسب ظنه لانه اذا كان
المعتبر في الصلاة ظن الطهارة وظن الاستقبال وظن حصول الوقت مثلا فلا معنى
لاستجماع ذلك الا ان يظن حصول هذه الامور وفي الثاني بحسب الواقع لانه اذا كان
المعتبر في البيع تحقق الصيغة والملك وعدم الحجر مثلا في الواقع فلا معنى لاستجماع
ذلك الا تحققه بحسب الواقع فتامله ونختار الثاني ونمنع ورود ما ذكر عليه لان الشرط في
الواقع بالنسبة للعبادات وجود شرايطها في ظن المكلف وبالنسبة للمعاملات وجودها
في الواقع فقد وجد الشرط في الواقع فيهما فيما ذكر اذ لا معنى لتحقق شرط الشي في الواقع
الا ان يتحقق في الواقع ما اعتبره الشارع فيه والذي اعتبره الشارع في العبادة على
ما ادي اليه اجتهاد الشافعي مثلا رضي الله عنه هو حصول نحو الطهارة باعتبار
ظن المكلف وفي المعاملة هو حصول نحو الملك في الواقع وان لم يظن المكلف حصوله
بل وان ظن عدم حصوله كما تقرر في الفروع **والعقد يوصف اصطلاحا بالنفوذ والاعتداد**
اي بكل منهما فيقال هذا العقد نافذ ومعتد به مثلا **والعبادة توصف اصطلاحا بالاعتداد**
فقط اي لا بالنفوذ ايضا فيقال هذه الصلاة معتد بها ولا يقال نافذة مثلا قال الشارح
الفوادي في الاعتداد بالعقد هو المراد بوصفه بالصحة وبكونه نافذا فلو اكتفي باحد
اللفظين كان اولى من الجمع بينهما فان الالفاظ المترادفة تجتنب في الرسوم انتهى ثم قال
في قول المص الاتي واما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال بعد ان ذكر ان
النظر هو الاستدلال فيمكن الاكتفا بلفظ النظر عن الاستدلال او يمكن الاكتفا بالاستدلال
عن النظر وانما جمع بينهما زيادة في البيان انتهى فهذا الاعتذار الاتي يمكن جريانه هنا
اذ في الجمع بينهما زيادة بيان وان كان بالنسبة للحد بما على انهم كثيرا ما يتسامحون
في امثال هذه المقدمة الموضوعة للتعليم واما قول بعض الشراح والاعتداد والنفوذ
معناهما واحد لكن العبادة في الاصطلاح تتصف بالاعتداد لا بالنفوذ فلذا جمع
بينهما والحق سقوطه لان ما ذكر لا يقتضي الجمع بينهما لكفاية الاقتصار على الاعتداد
الذي يوصف به كل منهما وقوله **اصطلاحا** متعلق بالفعل في الموضعين كما تقرر
اي يوصف كل منهما كما ذكر انما هو في الاصطلاح والا فلا مانع من وصف العبادة

بالنفوذ ايضا لغة وح لا يكون تعريف الصحيح جامعا لخروج العبادة عنه اذ لا يصدق
عليها ما يتعلق به النفوذ ويعتد به لعدم وصفها بالنفوذ اصطلاحا وان وصفت
بالاعتداد لانه جعل الخاصة الوصف بهما لا باحدهما ولا يجوز ارادة المعنى اللغوي لانه لا يكفي
في تحقيق معنى الصحة كما لا يخفى وحمل الواو في ويعتد به على معنى او وارادة التوزيع
بمعنى ان الصحيح ما يوصف بالامرين من العقود وبالاعتداد فقط من العبادات
كلاهما مخالف للظاهر في مقام التعريف بلا قرينة مطلقا ولعل المص تسامح في هذا الكلام
اعتمادا على التوقيف نظرا لان المقصود بالذات بهذه المقدمة هو المبتدي الذي لا يستغني
عن التوقيف في تعلم ما فيها فان قلت الخلع والكتابة الفاسد ان يتعلق بهما النفوذ
ويعتد بهما لحصول البينونة والعتق فانتقض تعريف الصحيح منعا والباطل جمعا
قلت قد اشرنا فيما سبق ان المراد الوصف بالنفوذ والاعتداد على الاطلاق بان يطلق
في الاصطلاح الوصف بالنفوذ والاعتداد ولا يقيد وكل من الخلع والكتابة لا يوصف
بما ذكر كذلك بل ان وصف به قيد فيقال مثلا الخلع الفاسد معتد به بالنسبة لحصول
البينونة والكتابة الفاسدة معتد بها بالنسبة لحصول العتق باداء المال وهذا الجواب
غير ما اجاب به بعض الشراح بقوله وقد يجاب عنه بان المراد بالاعتداد الاعتداد به
من كل وجه وهذان معتد بهما من بعض الوجوه انتهى فليتامل لئلا يشتبه ثم لا يخفى
ما يرد على ذلك كالبيع قبل القبض مثلا اذ لا يعتد به من كل الوجوه اذ منها صحة التصرف
وهي منتفية ح مع انه صحيح والهبة قبل القبض اذ لا يعتد بها من كل الوجوه اذ
منها الملك وصحة التصرف وهما منتفيان ح مع صحتها وصلاة من ظن انه متطهر ثم بان
له حدثه مثلا فانه لا يعتد بها من كل الوجوه اذ منها سقوط القضاء وخروجه عن عهدتها
وذلك منتف عنها مع صحتها كما تقدم وح ينتقض الحد جمعا في الاول ومنعا في
الثاني ويمكن ان يجاب ايضا بمنع ان الفاسد نفس الخلع وانما هو عوضه وقد قال
فقهاؤنا ان النكاح لا يفسد بفساد عوضه فلا مانع ان يكون الخلع كذلك وان امكن
الفرق بينهما لحصول النكاح بدون ذكر العوض وبينه بخلاف الخلع ويحمل على ذلك ما ظاهره
المخالفة من كلام الفقهاء حيث يقال مثلا الخلع الفاسد يفيد البينونة فالمراد
الفاسد عوضه او الفاسد من حيث عوضه وبانا لا نسلم في مسئلة الكتابة ان
النفوذ والاعتداد لحصول العتق من حيث عقد الكتابة بل من حيث تعليق
العتق بصفته الذي تضمنه عقد الكتابة بدليل انه لا بد من قبض المال
لتحصل الصفة وانه لا يملكه السيد ويجب رده على العبد وغير ذلك مما تقرر في محله
والكتابة ليست كذلك فقد ارتفعت الكتابة وخلفها امر اخر نشا عنها وهو تعليق
العتق على صفة لكن يبقى الاشكال بان استقلال المكاتب ونحوه من الاحكام
الباقية من احكام الكتابة دون التعليق على صفة ويجاب بمنع انتفاء ذلك

عن التعلق مطلقا بل يثبت للتعليق اذا كان من اثر الكتابة ويوجه بان تلك الاحكام لما
كانت للكتابة تعدت الى ما لتشاغبها ثم رايت شيخ مشايخنا اجاب بقوله ترتب اثرها ليس
للعقد بل للتعليق وهو صحيح لا خلل فيه ونظير ذلك القراض والوكالة الفاسدان
فانه يصح فيهما التصرف لوجود الاذن فيه وان لم يصح العقد انتهى وقد يرد عليه في
مسئلة الخلع انه اذا كان ترتب اثره للتعليق فينبغي اشتراط قبض المجعول
عوضا لتحصيل الصفة كما في مسئلة الكتابة ولم يشترطوا ذلك فليتامل فان قلت
صرح الش في شرح جمع الجوامع تبعا له بان معرفة الله تعالى لا توصف بالصحة ولا بعدمها
لانه انما يوصف بها ما يقع تارة موافقا للشرع وتارة مخالفا له كالصلاة بخلاف ما لا
يقع الا موافقا له كالمعرفة اذ لو وقعت مخالفة له كان الواقع جهلا لا معرفة فلا
تكون المعرفة مخالفة له مع انها توصف بالاعتداد بها كما هو ظ فلا يكون تعريف اعم
للصحة مانعا قلت ايراد ذلك يتوقف على موافقة المص على ان المعرفة توصف بالاعتداد
ولا توصف بالصحة وذلك غير معلوم فلعله يخالف في ذلك ومادة النقض لا تثبت بمجرد
الاحتمال على انهم في امثال هذه المقدمة كثيرا ما يتسامحون ويعرفون باعتبار الغالب
فان قلت لا حاجة في الجواب الى ذلك لان ما ذكر عن تصريح الش اعترضه بعض مشايخنا
فقال قد يرد هذا اما سيأتي في مسئلة التقليد في اصول الدين من اطلاق الصحة على
الايمان نفيا واثباتا وتخصيص البطلان بمخالفة ذي الوجهين كما ياتي بناء على ذلك
الظهور بطلانه لقول الله تعالى ويزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا قال الزمخشري الباطل
الشرك انتهى قلت هذا الاعتراض مم اما اولا فلظهور الفرق بين المعرفة والايمان
اذ المعرفة والايمان اذ المعرفة ادراك الشي على ما هو عليه فلو ادركه لا على ما هو عليه
لم يكن مدركا له على ما هو عليه فتنتفي المعرفة بخلاف الايمان فانه تصديق بشروط فان
وجد مع شروطه كان التصديق موافقا للشرع لوجود ما يعتبر فيه شرعا فيكون
صحيحا وان وجد بدون شروطه كان مخالفا للشرع لعدم ما يعتبر فيه شرعا فلا يكون
صحيحا مع تحققه في نفسه بل باطلا واما ثانيا فيجوز ان يكون وصف الايمان بالصحة
باعتبار اصطلاح اخر وعلى وجه التجوز لا بد لنفي ذلك من دليل واما اطلاق الباطل على
الشرك مع انه لا يكون الا مخالفا للشرع فيجوز ان يكون باعتبار اللغة او الاصطلاح
اخر واعلم ان الباطل والفاسد عندنا معاشر الشافعية بمعنى الا في ابواب مخصوصة
لمدارك مخصوصة وذلك كله مبين في الفروع فليراجعها من ارادها **والفقه** اي
المعنى المسمى بهذا اللفظ حال كونه هذا اللفظ مستعملا **بالمعنى المصطلح** عليه وهو كما
تقدم معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد اي فيه او حال كون المعنى المسمى به
في المعنى المصطلح عليه ومن جملته فالظرف في موضع الحال وصاحبه الفاعل في قوله
اخص مطلقا **من** معنى لفظ **العلم** ويأتي انفا تفسيره بمعرفة المعلوم على ما هو به وانما

كان اخص لصدق معنى لفظ العلم بالنحو اي بمعنى لفظ النحو وبمعنى لفظ غيره كلفظ
اصول الفقه ولفظ الفقه بخلاف معنى الفقه فانه لا يصدق الا بمعرفة الاحكام الشرعية
التي طريقها الاجتهاد فكل فقه علم اي فكل ما يصدق عليه الفقه يصدق عليه العلم
لان كل ما هو معرفة الاحكام الشرعية المذكورة فهي معرفة المعلوم مطلقا وليس كل
علم فقها رفع للايجاب الكلي اي وليس كل ما يصدق عليه العلم يصدق على الفقه
ضرورة ان معرفة احوال الكلم اعرابا وبناء مثلا يصدق عليه العلم لانه معرفة المعلوم
مطلقا ولا يصدق عليه الفقه لانه ليس معرفة الاحكام الشرعية المذكورة واعلم ان
الصدق في المفردات وما في حكمها كما هنا بمعنى الحمل ويستعمل بعلى كما صرحوا به قال
السيد في حواشي شرح المطالع في بحث النسب الاربع واعلم ان هذه النسب كما
تعتبر في الصدق على ما قررناها انفا وهو الصدق فيما بين المفردات وما في حكمها
اي من المركبات التقييدية ومعناه الحمل ويستعمل بعلى فيقال صدق الحيوان على الانسان
مثلا كذلك يعتبر في الوجود والتحقق ايضا والنسب المعتبرة بين القضايا من
هذا القبيل دون الاول اذ لا يستعمل حمل القضايا على شيء فاذا استعمل فيها الصدق
يراد به التحقق وكان مستعملا بكلمة في فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي
متحققة فيها وقد يستعمل الصدق في القضايا بمعنى اخر اعني مطابقة حكمها للواقع
انتهى باختصار وعلى هذا فالصدق بمعنى الحمل والبا بمعنى على في قوله لصدق العلم بالنحو
اي لحمل العلم على النحو اي لصحة ذلك نحو النحو علم ومن مجيء البا بمعنى على ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار ويمكن مخالفة ذلك وحمل الصدق على معنى التحقق والبا على
معنى الظرفية كما في ولقد نصركم الله ببدر اي لتحقق العلم في النحو تحقق الكل في
فرده هذا وما ذكره المص والشارح هنا في غاية الاشكال وذلك لانه سبق ان المعرفة في
تعريف الفقه بمعنى الظن وهو شامل للمطابق وغيره كما هو اعني الظن الذي هو
الفقه ينقسم في الواقع الى المطابق وغيره وسيذكر انفا تعريف العلم بانه معرفة
المعلوم على ما هو به وح فان اريد بالمعرفة فيه ما هو ظاهرها من الادراك الجازم المطابق
لقوله على ما هو به لم يكن الفقه اخص من العلم كما قاله المص وتبعه الشارح بل يكونان
متباينين ضرورة ان واحدا من الادراك الجازم بل المطابق ايضا والادراك غير
الجازم اي ولو غير مطابق كما تقرر لا يصدق على الاخر وان اريد بها ما يشمل الظن
ولا يكون الا مطابقا لقوله على ما هو به فبينهما عموم من وجه لاجتماعهما في ظن مطابق
متعلق بالاحكام الشرعية وانفراد الفقه في ظن غير مطابق متعلق بها والعلم
في ادراك جازم متعلق بغيرها وان اراد بها خصوص الظن ولا يكون الا مطابقا فلما
ذكر فبينهما ايضا عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في ظن مطابق متعلق بها
وانفراد الفقه في ظن غير مطابق متعلق بها والعلم في ظن مطابق متعلق بغيرها

نعلم

فعلى التقادير ليس بينهما عموم وخصوص مطلق كما ادعاه الشارح ولا مخلص عن هذا
الاشكال الا بالخروج عن ظاهر السياق وحمل العلم في قولهم الفقه اخص من العلم على مطلق
الادراك جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق لا على المعنى الذي سيذكره ولا يخفى
ان توجه الاشكال اقوى وان تم اذ يمكن حمل الخصوص في عبارة المص على الخصوص من وجه لا على التزم
وان خالف المتبادر والمعرفة الاتية في تعريف العلم على ما يشمل الظن المطابق ولا يمكن ذلك
في عبارة الشارح مع قوله فكل فقه علم وليس كل علم فقها وستعيد هذا الاشكال وما يتعلق
به مع زيادة في تعريف العلم الاتي واحترز بقوله بالمعنى المصطلح عنه بالمعنى اللغوي
فليس اخص من العلم بل الامر بالعكس ان اريد بالفهم فيه مطلق الادراك ولو غير جازم
وغير مطابق وبالمعرفة في تعريف العلم الاتي ما يشمل الظن المطابق وكذا ان اريد
المعرفة من الادراك الجازم فان لم يرد بالعلم ما ياتي بل مطلق الادراك ولو غير جازم وغير
مطابق فالنسبة بينهما التساوي ولا يخفى حال بقية الاحتمالات الممكنة ههنا في الفقه
اللغوي والعلم على المتامل **والعلم** عرفه القاضي ابو بكر الباقلاني وتبعه المص بقوله
معرفة المعلوم اي ادراك ما من شانه ان يعلم اي تصور الشي نسبة كان او غيرها
والتصديق بها لكذلك حالة كونها كائنا **على ما** اي على الوجه الذي او على وجه ووصفا **هو**
اي ما من شانه ان يعلم ملتبس **به** اي بذلك الوجه **في الواقع** وفيه اشكالات منها
انه يخرج عنه علم الله تعالى اذ لا يسمى علمه معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة كما قاله
في شرح المواقف ومنها ان فيه دورا اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته
لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة ومنها ان قوله على ما هو به زائد لا حاجة
اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشي لا على ما هو به جهالة لا معرفة وهذه
الثلاثة مذكورة في المواقف وشرحه ومنها انه ان اراد بالمعرفة العلم كان تفسيرا للشي
بنفسه او غيره فلا دليل عليه ومنها ان المعلوم ما وقع عليه العلم ومعرفة ما وقع عليه
العلم تحصيل الحاصل وهو محال فلا يصدق العلم على شي وهو باطل قطعا ومنها ان المعرفة
ادراك البسائط تصورا او تصديقا او ادراك الجزئيات او الادراك بعد الجهل
او الادراك الاخير من الادراكين لشي واحد يتخللهما عدم كما تقدم بيان ذلك في حد
الفقه وعلى كل فالتعريف غير جامع لخروج ادراك المركبات على الاول والكليات
على الثاني والادراك غير المسبوق بالجهل على الثالث واول الادراكين او الادراك
المنفرد على الرابع ولا شبهة في ان جميع ذلك من افراد العلم ومنها انه ان اراد بالمعرفة
الادراك الجازم لم يصدق على الفقه لانه ظن كما صرح به الشارح فيما تقدم فيبطل قوله
السابق والفقه اخص من العلم او اعم من الجازم ويرجع عليه تصريح المواقف وشرحه بان
تسمية الظن علما وجعله مندرجا فيه كما ذهب اليه الحكما يخالف استعمال اللغة
والعرف اي العام والشرع كما تقدم ذلك في الكلام على حد الفقه ولم يصدق على من الظن

العلم ما طابق الواقع لقوله في تعريفه على ما هو به في الواقع فلا يكون الفقه اخص منه
مطلقا لانه اعم من ان يطابق الواقع بل تكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من
وجه وعلى كلا الاحتمالين لا يكون مانعا لدخول التقليد المطابق مع انه عندهم لا يسمى
علما وقد اشار الشارح الى دفع الثالث والخامس والسادس بقوله اي ادراك ما من
شانه ان يعلم وبيانه انه لما حمل المعرفة على مطلق الادراك فيتناول الادراك المطابق
للواقع وغيره فيحتاج لقوله على ما هو به ولا يكون مستدركا ويتناول ادراك المركبات
والكليات والادراك الغير المسبوق بالجهل واول الادراكين والادراك المنفرد فيكون
التعريف جامعا لكن يرد على تعبيره بالادراك انه مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو
اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود قال في شرح المواقف فان اجيب باشتهاره
في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشي بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه
فكانه قيل هو علم المعلوم انتهى ويمكن الايجاب باشتهاره فيما هو اعم من العلم وهو وصول
النفس الى المعنى وهذا اعم من العلم فاذا انضم اليه بقية التعريف حصل العلم فلم يلزم تعريف
الشي بنفسه وحمل المعلوم على ما من شانه ان يعلم اما وقع عليه العلم فلا يلزم تحصيل الحاصل
وعدم صدق التعريف على شي ويرد عليه ان استعمال اللفظ في غير ظاهره بلا قرينة غير
سائغ في مقام التعريف اللهم الا ان تجعل القرينة التقييد بقوله على ما هو به في الواقع
بناء على ان اصل القيود التاسيس فيفيد انه اراد بالمعرفة اعم من الادراك المطابق وبقوله
المعلوم لانه اطلقه فيشمل المركب وغيره مما سبق ولانه تستحيل معرفة المعلوم بالفعل
فيكون المراد به ما من شانه ان يعلم دفعا للاستحالة لكن قد جعلوا الاستحالة من جملة القرائن
كما في مجيتك جاءت بي اليك فان قلت قولنا ما من شانه ان يعلم اما بمعنى ما يمكن ان يعلم
او بمعنى ما الدابة والعادة فيه ان يعلم وعلى الاول يخرج كنه ذاته تعالى على احد القولين
وعلى الثاني يخرج ادراك ما في بطون البحار وفوق السموات فيكون التعريف غير جامع
اذ يجب تناوله لسائر افراده ولو ممتنعة كما تقرر في محله قلت المراد ما يمكن ان يعلم
ولو له تعالى او لملك او جني وكنه ذاته تعالى معلوم له تعالى وما في بطون البحار وفوق
السموات معلوم له تعالى ايضا وكذا لبعض الملائكة والجن لا يقال اعتبار الامكان
يخرج معرفة زيد مثلا بما هو معلوم لغيره بالفعل بل يخرج سائر افراد المعرفة للخلائق
لان كل ما علموه فهو من معلومه تعالى بالفعل لانا نقول الامكان لا ينافي الفعل بل
يصدق معه كما تقرر في محله وقد اجيب عن الثاني بوجهين احدهما ان المراد بالمعلوم
ذات المعلوم لا مع وصف العلم فالواجب لضرورة التعريف بالمعلوم ادراكه لكن ادراكه
ممكن بغير وصف المعلومية والثاني ان العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر والعلم المعتبر
في المشتق هو معنى المصدر فلم يتحدا فلا دور وقد تعلقت في قول الشارح المذكور اشارة
ايضا الى الجواب لانه بين ان ليس المراد المعلوم حقيقة فلا دور قلت فيه نظر

لانه اخذ العلم في تفسير المعلوم وحيث كان ما من شانه ان يعلم فلزوم الدور بحاله نعم يمكن
ان يحمل على انه اشارة الى الوجه الاول من الوجهين المذكورين ويمكن ان يجاب عن الثاني
ايضا بان المراد بالمعلوم من وجه غير الوجه الذي يحصل به العلم اي معرفة المعلوم من بعض
الوجوه من وجه اخر فان المجهول المطلق تمتنع معرفته وقد يقال يرد على هذا لزوم
احد الامرين اما خروج اول علم يحصل عن التعريف او التسلسل بالنسبة لعلم اي
وجه فرض فليتامل وبان اضافة المعرفة للمعلوم من اضافة الجزء للكل والمعنى المعرفة
التي بها جزء المعلوم على ما هو به فانه شيء وقع عليه المعرفة على ما هو به والعلم والمعرفة
مترادفان ويجاب عن الاول بان المحدود العلم الحادث وعن الثاني بانه هذا تعريف لفظي
والمقصود منه بيان ما وضع له لفظ العلم لمن عرف معنى قولنا معرفة المعلوم وجهل ان لفظ العلم
موضوع بازائه فلا دور اذ لم يقصد شرح معنى العلم وتحصيله في ذهن السامع ثم رايت
في شرح المحصول للقرافي الاشارة اليه وعن الثالث بان قوله على ما هو به لبيان الواقع بناء
على ما تقدم في حد المباح ان من فوايد القيود بيان الواقع وعن الرابع بانه اراد بالمعرفة
غير العلم وهو مطلق الادراك كما تقدم قريبا بيان الدليل على ذلك وعن السابع باختيار الشق
الاول منه وهو ان المراد بالمعرفة الادراك الجازم ونقول هو صادق على الفقه لانه ادراك
جازم كما صرح به المص في البرهان حيث قال فان قيل فما الفقه قلنا هو في اصطلاح علماء
الشريعة العلم باحكام التكاليف فان قيل فمعظم متضمن مسايل الشريعة ظنون قلنا
ليس الظنون فقها وانما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون انتهى وعلى هذا فيؤول
قوله في حد الفقه السابق في الورقات معرفة الاحكام الشرعية على معنى معرفة وجوب
العمل بالاحكام فان قول الورقات المذكور على نحو قول البرهان العلم باحكام التكليف
وقد عقبه بان الظنون ليست فقها وانما الفقه العلم بوجوب العمل بالاحكام فقد بين
ان المراد من قوله العلم باحكام التكليف العلم بوجوب العمل بها فكذا يقال في عبارة
الورقات فلا يكون ما ذكره الش فيما سبق من ان المعرفة هي العلم بمعنى الظن مخالفا لذلك
وموجبا للاشكال لكن لا يخفى ان الحمل على معرفة وجوب العمل بالاحكام انما يظهر ان
ثبت لزوم المطابقة لها او اعتبارها فيها والا لم يكن بين الفقه والعلم الا الخصوص
الوجهي لكن ثبوت ذلك محل نظر تام اذ لزوم المطابقة محل منع واعتبارها يخرج عن
الفقه ما لم يطابق اعني من معرفة وجوب العمل وهو في غاية البعد وباختيار الثاني
ولا يضر مخالفة تصريح المواقف وشرحه بناء على ان المص اراد المعنى الذي تستعمله
الفقها كثيرا وهو مطلق الادراك الشامل للجازم والراجح ولا يرد التقليد فلعل
هذا المعنى يشمله لكنه لا يصدق من الظن على غير المطابق فلا يكون الفقه اخص
مطلقا بل من وجه فان قوله خولف الش وحمل كلام المص على الخصوص الوجهي وان كان
خلاف المتبادر امكن الخلاص على كل من اختيار الشق الاول واختيار الثاني كما

فهم مما تقرر فظهر انه لا اخلاص على طريق الشارح الا بما تقدم من حمل العلم في قول المص والفقه اخص من العلم على اطلاق ما ذكره المص هنا وهو مطلق الادراك الاعم من الجازم والمطابق
واحترز بقوله على ما هو عن معرفة المعلوم لا على ما هو مطلقا وبقوله في الواقع عن معرفته على ما هو عليه في الاعتقاد دون الواقع فانها جهل في الشقين كما يعلم مما سياتي والواقع ونفس الامر عبارتان عن معنى واحد وهو علم الله او اللوح المحفوظ او المبادي العالية او ما يجده العقل لضرورة او دليل ونفس الشي على اختلاف بينهم في معناه مذكور مع ما يتعلق به في محله واقتصر السيد في حاشية شرح المطالع على الاخير فقال واما نفس الامر فهو نفس الشي والامر هو الشي ومعنى كون الشي موجودا في نفس الامر اي موجودا في حد ذاته اي ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر مثلا الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سوا وجد فارض او لم يوجد اصلا وسوا فرضها او لم يفرضها قطعا ونفس الامر اعم من الخارج مطلقا وكل موجود في الخارج موجود في نفس الامر بلا عكس كلي ومن الذهن من وجه لامكان اعتقاد الكواذب كزوجية الخمس فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر ومثل ذلك يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما معا ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا انتهى وسكت عن مادة افتراق نفس الامر لظهورها وكثرتها ومعرفة المعلوم على ما هو به في الواقع كادراك معنى الانسان اي تصوره بانه اي بسبب او الة تصور انه حيوان ناطق والمراد تصور حيوان ناطق فانه في الواقع كذلك وكادراك ان الانسان قابل لصفة العلم اي التصديق بانه كذلك فانه في الواقع قابل لذلك والجهل تصور الشي لما كان التصور يطلق تارة على ما يقابل التصديق وهو الاشهر والمراد عند الاطلاق واخرى على مطلق الادراك الشامل للقسمين كان مظنة توهم ان المراد به هنا ما يقابل التصديق وهو فاسد لان الجهل كما يجري في التصورات يجري في التصديقات فابل يختص بها بناء على ما هو الحق عندهم من ان التصورات لا تحتمل عدم المطابقة بخلاف التصديقات قال في شرح المواقف لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة انسان وعلم تصوري به والخطا انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات انتهى وعليه كلام مذكور مع جوابه في محله لا يحتمله هذا المختصر ولهذا بين الشارح ان المراد هنا بالتصورات مطلق الادراك ليشمل التصديق او يحمل عليه فقط بناء على اتصاف التصورات بعدم المطابقة او عدم اتصافها به حيث قال اي الجهل ادراكه اي الشي مطلقا سوا كان ذلك الادراك تصديقا

كما

كما في ادراك النسبة على وجه القبول والاذعان او تصور كما في ادراك غيرها وكذا ادراكها
من غير قبول واذعان او ادراكه ادراكا تصديقيا فقط بناء على ما تقدم حال كون ذلك الشي
المدرك **على** امر وحال **خلاف ما** اي مخالف للامر والحال الذي **هو** اي ذلك الشي ملتبس
به من حقيقته وعارضه **في الواقع** كما هو المتبادر من اطلاق قولنا هو به سوا كان ذلك
الادراك مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا فيه وهو ضد العلم لصدق حد
الضدين عليهما لانهما معنيان موجودان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية
الخلاف ايضا خلافا للمعتزلة في قولهم انه ليس ضدا له بل هو مماثل فامتناع الاجتماع
بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة والاحتجاج لكلا القولين مبين في محله لا يليق بهذا
المختصر وكان في تعبير المص في العلم بالمعرفة وفي الجهل بالتصور حيث اختلفت عبارته
عنهما رمزا الى تضادهما واختلافهما بحسب الحقيقة وادراك الشي على خلاف ما هو به
في الواقع **كادراك الفلاسفة** ادراكا تصديقيا **ان العالم** واصله ما يعلم به كالخاتم
والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته من الجواهر
والاعراض فانه لامكانه وافتقاره الى موثر واجب لذاته يدل على وجوده **قديم** بذاته
وصفاته كما ذهب الى ذلك منهم ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن
سينا وتفصيل مذهبهم ان الفلكيات قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية
واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع الشخصية فهي
حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة فهي مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة
التابعة لها بخلاف مطلق الحركة والوضع فهو قديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة
حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا وان العنصريات قديمة بموادها وبصورها
الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصور الجسمية التي هي طبيعة واحدة
نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب
افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن
صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة
في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه
ثم الصور المتشخصة في الصور الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المتعينة
محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا
نوع النار حادثا مستمر الوجود بتعاقب افراده المتشخصة اذ يجوز حصوله من عنصر
اخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار
انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية وذهب من تقدم ارسطو منهم
الى قدم ذواتها دون صفاتها وتوقف جالينوس وبيان ذلك مع ما يتعلق به في
محله من كتب الكلام وغيرها لا يليق بهذا المختصر **وبعضهم** اي الاصوليين

او العلم وصفه هذا الجهل المعرف بما ذكر اي نعته وسماه بالمركب فقال مثلا والجهل
المركب كذا وانما وصف بالمركب لانه يعتقد الشي على خلاف ما هو عليه فهذا جهل
بذلك الشي ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل اخر قد تركبا معا وجعل
هذا البعض الجهل البسيط الذي يقابل المركب عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما
بالشي مطلقا بان لا يدركه لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به فلا يكون ضد العلم بل مقا
له تقابل العدم والملكة كما قاله في المواقف وشرحه وسياتي في قول المصنف والخاص يقابل
العام بيان التقابل واقسامه ودخل في عدم العلم بالشي السهو والغفلة والذهول
وما بعد العلم وغيره وفي المواقف وشرحه انه يقرب من الجهل البسيط السهو وكانه
جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي العلم فانه اذا لم يتمكن ويتقرر كان
في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور اخر غير مستقر فيشتبه
احدهما بالاخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه
التصور الاول وكذا الغفلة ويفهم منها عدم التصور مع وجود ما يقتضيه والذهول
قيل وسببه استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم ترونها تذهل كل
مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد
فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة
والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد قال الامدي ان الغفلة
والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة
للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم
لذاتها فيكون ضدا له وان لم تكن صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل
المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت
لان عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته
واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة وفي جمع الجوامع وشرحه للشارح والسهو
الذهول اي الغفلة عن المعلوم الحاصل اي في الحافظة فلا ينافي الغفلة عنه لانه
باعتبار المدركة فيتنبه له بادنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستانف
تحصيله انتهى وقضية ترادف الغفلة والذهول واعميتهما من السهو مباينة الثلاثة
للنسيان وذلك خلاف ما سبق عن المواقف وشرحه وعدم العلم بالشي عما من شانه
ان يكون عالما كعدم علمنا معشر بني ادم في الجملة فلا ينافي ان منا من قد يعلم بما تحت
الارضين وما في بطون البحار وقد لا يحتاج لذلك التقييد بناء على ان المراد بما ذكر
مجموعه وهو مجهول لنا قطعا للجهل ببعض اجزائه كذلك او على رجوع الضمير للشي
وحده او امثاله فقط دون غيرهم واطلاقه الشي وتمثيله بما ذكر لحكاية كلام هذا
البعض لا ينافي ما مشى عليه في شرح جمع الجوامع تبعا له من تقييده بالمقصود قال

وخرج بالمقم ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمي انتفا العلم به جهلا انتهى
وعلى ما اي التعريف الذي ذكره المص للجهل حيث اعتبر فيه تصور الشي من غير تقييد
للجهل المعرف بالمركب المقتضي ذلك بظاهره ان هذا تعريف لمطلق الجهل فيكون منحصرا
في المركب لا النوع منه فقط حتى يكون هنا نوع اخر خارج عنه لا يسمي هذا اي عدم العلم
بالشي جهلا لانتفا تصور الشي المعتبر في مطلق الجهل على ذلك التقدير عنه واما
احتمال انه اراد تعريف نوع من الجهل وهو المركب لا الجهل مطلقا فلا يلزم مما ذكره
ان لا يسمي هذا جهلا فخلاف الظ والعلم اي الحادث اي طبيعته من حيث هي فخرج علم
الله تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب قال بعضهم الضروري في المشهور
ما لا يحتاج الي نظر وكسب وهو بظاهره يتناول العلم القديم ايضا وتخصيصه بالحادث
اصطلاح فانهم اعتبروا فيه الحصول للمخلوقات قال الامدي الضروري يطلق علي
ما اكره عليه وعني به دعا الحاجة اليه دعا قويا كالاكل في المخمصة وعلى ما سلب
فيه الاقتدار على الفعل والترك كحركة المرتعش انتهى كلام هذا البعض وفيه اشارة
الي ان المانع من الوصف بالضروري بالمعني المشهور امر اصطلاحي وقد يحصل منه
ايهام المعني المحذور واندفع ان المقسم على كل علم اما ضروري او مكتسب وعلى كلا التقدير
يلزم انقسام الشي الي نفسه والي غيره وجه الاندفاع ان المراد بالمقسم طبيعة العلم
من حيث هي من غير ملاحظة كونها ضرورية او مكتسبة وان لم تخل في الخارج عن احدها
ينقسم الي ضروري ومكتسب كما اشار اليه اعمر والمكتسب هو الحاصل بالكسب وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات والاستدلاليات والاصغا
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فهو اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر
في الدليل فكل استدلالي اكتسابي والعكس كالابصار الحاصل بالكسب والاختيار
والضروري يقال تارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق وتارة في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
فمن هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب
بالاختيار وبعضهم جعله ضروريا اي حاصلا بدون استدلال نص على جميع ذلك
المولي التفتازاني في شرح العقايد وقال في المواقف وشرحه والبديهي ما يثبته
مجرد العقل اي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان
او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري
فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة ثم قال فمن يري ان الكسب لا يمكن الا
بالنظر لانه لا طريق لنا الي العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين
لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الي مشاهدات قل لا يفي بها ملاح ولا معني لكون
العلم كسبيا مقدورا سوي ان طريقه مقدور فهو اي النظري عنده الكسبي وتعريفاها

فعلى هذا يكون بين الضروري والاستدلالي
مباينة كلية ولا يلزم ان يكون بينه وبين
الاستدلالي ايضا كذلك لان مباين الاخص
لا يلزم ان يكون مباين الاعم بل بما يباين
الضروري والاكتسابي عموم وخصوص
من وجه
بين

مثلا زمان فان كل مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح
فهو مقدور لنا ومن يري جوازهما الكسب بغيره بنا علي انه يجوز ان يكون هناك طريق
اخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي بالنظر
يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين انتهي وفيه اخراج الحاصل بالحواس
عن الكسبي بكل حال بخلاف ما تقدم عن شرح العقايد ولعل ذلك بنا علي ما قدمناه من
اخراج الحاصل بالحواس عن حد العلم مطلقا خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري وح فمراد
المص بالعلم المكتسب ما يرادف الاستدلالي بالمعني المذكور بدليل تفسيره الضروري
بما لم يقع عن نظر واستدلال والمكتسب بالموقوف علي ذكر وتمثيله الاول بالعلم الحاصل
باحد الحواس الخمس وجعله العلم بها من الضروري صحيح كما علم مما تقدم عن شرح
العقايد بنا علي ان الادراك بها يسمي علما هو راي الشيخ ابي الحسن كما تقدم وبما تقرر ظهر
انه لا غبار علي المص هنا واعلم ان الانقسام الي الضروري والمكتسب لا يخص العلم بل
يجري في مطلق الادراك ولهذا لما اخرجوا التقليدي عن العلم بقولهم في حده عن
ضرورة او دليل رده بعضهم فقال يرد عليه ان الضروري والاكتساب يعمان جميع
الادراكات بحيث لا يخرج عنهما شي اصلا لان النظري هو ما يحتاج الي نظر والضروري
هو ما لا يحتاج اليه فهما في طرفي النقيض فلو خرج التقليدي عنهما
يلزم ارتفاع النقيضين والحق انه داخل في الضروري فان القوم قسموا المبادي
الاول الي قسمين يقينية وغير يقينية وجعلوا المقبولات الماخوذة ممن حسن
الظن بهم كالعلما والزهاد وغيرهم من قبيل الضروريات الغير اليقينية وليس
العلم التقليدي الا هي ومن زعم انه نظري فقد سهي لان اكثر اعتقادات البله والصبيان
الذين لا قدرة لهم علي الاكتساب من قبيل التصديق التقليدي انتهي فالعلم **الضروري**
ما لم يقع اي يحصل بذاته ناشيا **عن نظر واستدلال** وسياتي بيانهما لا يقال هذا
التعريف غير مانع لتناوله التقليد والظن في الجملة فان واحدا منهما لا يسمي علما
كما تقدم بيانه مع انه يصدق علي كل منهما ما لم يقع عن نظر واستدلال لانا نقول
لفظ ما في هذا التعريف بمعني العلم بدليل ظهور اعتبار المقسم في كل قسم اي الضروري
علم لم يقع فخرج ما ذكر فانه ليس بعلم ضروري وان كان ضروريا بمعني الادراك او نحو
والعلم الذي لم يقع عن نظر واستدلال **كالعلم الواقع** اي الحاصل **باحدي الحواس**
جمع حاسة بمعني القوة الحساسة فاندفع الاعتراض بان حاسة فاعل من المزيد
اي احس بمعني ادرك واسم الفاعل من المزيد لا يجي علي فاعلة بل علي زنة المضارع
وانما يجي علي فاعلة اسم الفاعل من المجرد الثلاثي كضاربة من ضرب ووجه الاندفاع
ان حاسة ليس اسم فاعل بل هو اسم لقوة مخصوصة فلا فرق بين مجرد ومزيد
اي بالتها او بسببها وفي تعبيره باحدي بالبا الموحدة دون اللام تنبيه علي ما انفق

عليه المحققون من ان المدرك للكليات والجزئيات هذا هو النفس الناطقة وان
نسبة الادراك الي قواها كنسبة القطع الي السكين لكن اختلفوا في ان صور الجزئيات
الجسمانية ترتسم فيها او في الاتها والاول مذهب المتكلمين والثاني هو المشهور عن
الحكما واما الجزئيات المجردة عن المادة بان لا تكون جسما ولا داخلة في الجسم كالعقول
والنفوس الفلكية والمفهومات الجزئية كجزئيات الوجود والامكان فانها ترتسم
في النفس ومنهم من ذهب الي ان النفس لا تدرك الجزئيات وبسط ذلك وما يتعلق
به في محله وانما زاد لفظ الواقع لئلا يتعلق الجار بلفظ العلم فيتوهم ان المجرور
هو المعلوم **الخمس** واحترز بوصفها بقوله **الظاهرة** عن الحواس الخمس الباطنة
التي يثبتها الفلاسفة اذ لا تتم ادلتها على الاصول الاسلامية كما بين في محله فان
قلت لا فائدة لهذا الوصف لان المص بين الحواس بقوله الاتي وهي السمع الخ فلا يتناول
كلامه الباطنة ليحتاج الي اخراجها بهذا الوصف قلت بل له فائدة وهي التنبيه
على الباطنة اذ لا يفهم مما ذكره المص وهي ايض خمس الحس المشترك وهي القوة التي
ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة وقد زعموا ان للدماغ
ثلاثة بطون وان محل هذه القوة هي مقدم البطن الاول الثانية الخيال وهي القوة
التي تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك فهي كالخزانة له ومحلها فيما يزعمون
موخر البطن المقدم الثالث الوهم وهي القوة التي تدرك بها المعاني الجزئية كالعداوة التي
تدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها الشاة من امها ويزعمون انها في مقدم البطن
الثالث الرابعة الحافظة وهي القوة التي تحفظ المعاني التي يدركها الوهم كالخزانة له
ويزعمون ان محلها موخر البطن الثالث والخامسة المتخيلة وهي القوة المتصرفة
في الصور التي تاخذها من الحس المشترك والمعاني التي تاخذها من الوهم بالتركيب
والتفريق وتسمي المفكرة ويزعمون ان محلها البطن الاوسط من بطون الدماغ وبسط
ذلك وتحقيقه في محله **وهي** اي الحواس الخمس الظاهرة **السمع** وهي قوة مودعة في
العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات اما بطريق وصول الهوا المتكيف
بكيفية الصوت الي الصماخ بانه يتكيف الهوا الذي يلي الصوت الحاصل بالقرع وهو
المماسة الشديدة او القلع وهو التفريق الشديد بكيفية ذلك الصوت ثم يذهب
بخرق الاهوية حتي يحصل الي ذلك العصب فيقرعه فتدرك تلك القوة واما بطريق تكيف
الهوا الذي يلي الصوت بكيفية من شدة وضعف وغير ذلك ويخلق الله تعالي مثل تلك
الكيفية في الهوا الذي يليه وهكذا الي الذي يلي الصماخ فالواصل الي الصماخ الهوا
الذي يلي الصماخ لا الذي يلي الصوت لانه مندفع بما وراءه فلا يحصل الي الصماخ وتكيفه
لا ينتقل الي ما يليه حتي ينتقل الي الصماخ لان العرض لا ينتقل عن محل الي اخر قولان
والمختار منهما الثاني ومعني الادراك بتلك القوة ان الله تعالي يخلق الادراك في النفس

عند وصول ذلك الهوا المتكيف بكيفية الصوت الي الصماخ وكذا يقال في بقية الحواس
والبصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ
ثم تفترقان فتتاديان الي العينين التي من جهة اليمين الي العين اليمنى والتي من الجهة
اليسرى الي العين اليسرى على المختار وهو قول جالينوس تدرك بها الاضوا والالوان
والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها
في النفس عند استعمال العبد تلك القوة **واللمس** وهو قوة منبثة في جميع البدن
تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به
والشم وهو قوة مودعة في العصبتين الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين
بحلمتي الثدي تدرك بها الروايح بطريق وصول الهوا المتكيف بكيفية ذي الرايحة الي
الخيشوم **والذوق** وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان فتدرك بها
الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الي العصب **واما العلم**
المكتسب زاد اما لئلا يتوهم عطفه على قوله العلم الواقع باحد الحواس **فهو الموقوف**
من حيث حصوله بذاته **على النظر والاستدلال** الاتي بيانهما فلا يرد ان التعريف غير
مانع لشموله للمعلوم الموقوف على النظر والاستدلال وذلك لان الحاصل بهما صورته
لا ذاته فلم يصدق عليه الموقوف حصوله بذاته مع علمهما على انه خارج عن موصوف الموقوف المقدر
وهو العلم كما هو المتبادر لما تقدم من ظهور اعتبار المقسم في كل قسم نعم المعلوم المذكور قد يكون
علما اذ العلم قد يصير معلوما فلا يخرجه الموصوف المذكور لحصوله بذاته وجوابه انه باعتبار
كونه علما حاصلا بذاته فيكون من افراد المعرف وباعتبار كونه معلوما حاصلا بصورته
فيكون خارجا عنه ومن هنا يظهر ان العلم اذا صار معلوما بدون نظر واستدلال لا يرد على
تعريف الضروري السابق لانه باعتبار كونه علما حاصلا بذاته من افراد الضروري وباعتبار
كونه معلوما حاصلا بصورته وخارج عنها ولا يخفى ان العلم المنقسم الي الضروري والمكتسب
شامل للتصور والتصديق وان كان كلام المص لا يشمل التصور لعدم صدق الاستدلال
بالنسبة اليه على ما سيأتي وانه قد يكون تصورات التصديق موقوفة على النظر
ومن لازم ذلك كون الحكم ايضا موقوفا لانه موقوف على التصورات الموقوفة على النظر
والموقوف على الموقوف موقوف فقضية تعريف المص انه شمل التصورات انه لا يكون
مثل هذا التصديق ضروريا فيكون الضروري ما لا يحتاج في شي من تصوراته وحكمه
الي نظر لكن المحققون على ان الاعتبار بالحكم فان كان بعد حصول التصورات محتاجا
فنظري والا فضروري وان احتاجت تصوراته وقد اعترض القول بتوقف حصول
العلوم النظرية كما يدل عليه التعريف بانه مما لا دليل عليه اذ غايته الامر حصول بعض على النظر
العلوم مقارنا للنظر وبعضها غير مقارن له وكون الحصول مقارنا له لا يقتضي التوقف
عليه فيختل التعريف واجيب بانه لو سلم ذلك اريد بالتوقف عليه الحصول به

وبقي

وبقي مباحث مهمة لا يحتملها المقام والعلم الموقوف على النظر والاستدلال كالعلم التصديقي بأنه العالم وهو كما تقدم ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الموجودات حادث حدوثا زمانيا أي كائنا بعد أن لم يكن بعدية حقيقية لا ذاتيا فقط بمعنى أنه في حد ذاته لا يستحق الوجود فوجوده متأخر عن عدمه بحسب الذات كما تقول الفلاسفة القائلون بقدم العالم قدما زمانيا فإنه أي هذا العلم من حيث حصوله بذاته موقوف على النظر أي الفكر في أحوال العالم وفي ما أي الحال الذي نشاهده حال كونه فيه من التغير كزوال الحركة بطرو السكون والظلمة بطرو الضوء وبالعكس بمشاهدة ما يدل عليه طلبا لما يؤدي منها إلى حدوثه لاستلزامه إياه كالتغير فإنه مستلزم للحدوث وإيضاح ذلك أنا لما تصورنا مفهوم الحادث وأردنا تحصيل التصديق به توجهنا إلى المخزونات عند النفس فوجدنا فيها أن العالم متغير وهذا أمر ضروري لنا لأنه حاصل بالمشاهدة في أحوال العالم ووجدنا أن كل متغير حادث لأن كل متغير فهو محل للحوادث وكل ما هو محل للحوادث لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته إذ لو ثبت في الأزل لزم ثبوت الحادث في الأزل وهو محال فتنتقل من تغيره أي تنتقل النفس من العلم بتغيره إلى حدوثه أي العلم به بأن ترتب هكذا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والنظر لغة الانتظار وتقليب الحدقة والرؤية وبهذا المعنى يتعدى بإلى والرأفة والرحمة وبهذا المعنى يتعدى بالّلام والتأمل والاعتبار وبهذا المعنى يتعدى بفي قال بعضهم النظر إذا استعمل بفي يكون بمعنى الفكر وبإلى بمعنى الرؤية وباللام بمعنى الرحمة وبعلى بمعنى الغضب وببين بمعنى الحكم كقولك نظرت بين القوم انتهى واصطلاحا هو الفكر وعرفوه بأنه حركة النفس في المعقولات أي انتقالها فيها انتقالا تدريجيا قصديا وعبارة العضد في المعاني قال السيد ولعل المراد بالمعاني هنا هي المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لأن الفكر بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الإنسان انتهى أي والكلام فيما يخصه والانتقال في الموهومات كالمحسوسات ليس من خواصه فخرج الدفعي كالحدس وهو الانتقال من المبادي إلى المطالب دفعة وإن خرج بالقصد أيضا بناء على أنه لا يكون قصديا على ما قال بعضهم إنه الأشبه وصرح به الدواني كغيره في الحدس وإن نوزع فيه وغير القصدي كالانتقال فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام فلا يسمى واحد منهما فكرا بخلاف حركة النفس في المحسوسات فتسمى تخييلا فعلم أن الفكر هاهنا محمول على التجريد وإلا لم يحتج لقوله في حال المنظور فيه كالحدوث الذي هو من أحوال العالم فهو محمول على مجرد معنى حركة النفس وأن المراد بحال المنظور فيه هو المعقولات المقابلة للمحسوسات المذكورات لا مطلق المعقولات لكن هذا أفادنا فيه قول الشارح السابق وما نشاهده فيه لأن المشاهدة إنما هي للمحسوسات إلا أن يريد المشاهدة بالواسطة كما أشرنا إليه

ثم وانه محل وقوع الحركة الفكرية هو المعلومات لا العلوم وهذا مفهوم ايضا من قول المصنف
في حال المنظور فيه اذ حاله هو المعلوم لا العلم وهذا مذهب الجمهور وذهب الامام
الرازي الى انه العلوم لا المعلومات فان قيل يعارض الاول ما صرحوا به من ان الحركة
الفكرية من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية ومن ثم قال السيد في الحواشي العضدية
الانتقال الفكري حركة في الكيفية النفسانية التي هي الصور المعقولة فتنتقل النفس
بها من ملاحظة صورة اخرى انتهى وذلك لان المعلومات قد تكون جواهر فيمتنع ان تكون
كيفيات لانها من اقسام الاعراض قلت يمكن ان يكون المراد انها من قبيل الحركة
في الكيفيات بالتبع لا بالذات لان الحركة تقع اولا وبالذات في المعلومات وثانيا
وبالتبع في العلوم والعلوم من قبيل الكيفيات وان يبنى ذلك على القول باتحاد العلم
والمعلوم بالذات وان الموجود في الذهن عين المعلوم لا الشبح والمثال وهو القول
الاخر قال السيد اذا جردنا الموجود الخارجي عن الوجود الخارجي والباقي هو الصورة
العقلية ولو اقترنت تلك الصورة بالوجود الخارجي كان الحاصل عين الموجود الخارجي
انتهى ح يصح كون المعلومات كيفيات لكن لا من حيث انها المعلومات بل من حيث
انها علوم ويصدق ان محل وقوع الحركة المعلومات وانها في الكيف وان كان ذلك
لا باعتبار جهة المعلومية وبذلك يندفع التعارض بين كون الحركة المعلومات
التي قد تكون جواهر وبين كونها في الكيفيات النفسانية ثم رايت ما يمكن ان يجعل
مادة لهذا الجواب فان قيل اذا كان البناء على ذلك القول فلا يتحقق نزاع بين الجمهور
والامام اذ المعلومات والعلوم واحد بالذات على هذا التقدير فلا معنى لاثبات احدهما ونفي
الاخر قلت بل يتحقق النزاع للتعدد بالاعتبار فهل محل وقوع الحركات جهة المعلومية
او جهة العلمية والاثبات والنفي بهذا الاعتبار صحيح منتظم فان قيل سلمنا ذلك لكن
حاصل الجواب ح ان المعلومات الجوهرية كيفيات من حيث انها علوم لان العلوم صور
والصور اعراض وهذا باطل فقد قال السيد في الحواشي التجريدية حديث ان صورة العقلية عرض
مع كون ذي الصورة جوهرا كاذب لان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي وصور الجواهر
وان قامت بالنفس لكن بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فتكون جوهرا
ويوافقه تصريح القوم بان صورة الجوهر جوهر قلت ما قاله السيد غير مسلم فقد يرد بانا
لا نسلم ان العرضية بحسب الوجود الخارجي بل الذي بحسبه الجوهرية فقط فالعرض ما قام
بغيره في اي وجود كان والجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع صرح بذلك الشيخ الرئيس
في مواضع من الشفا وغيره والقول بان العرضية باعتبار الوجود الخارجي لا اعتداد به
او هو مبني على اصطلاح اخر والصورة الجوهرية القائمة بالذهن جوهر وعرض باعتبارين
فيحمل تصريح القوم بانها جوهر على انها جوهر باحد الاعتبارين لا مطلقا وقوله ليودي
اي لاجل ان يوصل ذلك الفكر والانتقال المذكور اي ولو بان يكون بحيث يفهم منه انه لاجل

ذلك وحاصله ليودي ولو بحسب الصورة وما يفهم منه فيشمل التعريف حركة النفس في
الاستدلال الثاني من الاستدلالين على مطلوب واحد اذ تلك الحركة لا تكون للتادي الى المط للتادي
اليه بالحركة في الاستدلال الاول ويمتنع تحصيل الحاصل وحركتها في استدلال قصد به الزام
الخصم واسكاته فقط لا التادي المذكور فان كلتاهما تبقى الحركتين من افراد النظر اصطلاحا
كما هو ظ على انه يمكن حمل المط على ما يعم غير العلم والظن وان قيدوه بهما كالتوجه الجوبه
والزام الخصم واسكاته فلا حاجة في شمولهما الى التكلف الى المط من علم تصوري
او تصديقي او ظني لتادي متعلقة من تلك المعلومات اليه لمناسبتها له وارتباط بينها
وبينه ولو بحسب الاعتقاد دون الواقع سوا وصل بالفعل ام لا متناول للنظر الصحيح
والفاسد وفيه اشارة الى ان الفكر هو انتقال النفس في المعاني مطلقا وان احد قسميه
النظر وهو ما يكون للتادي وبالامرين صرح المص في الشاملي وان كان المشهور ترادف
النظر والفكر كما صرح به السيد وغيره وايضاح ذلك ان المط الذي يراد تحصيله لا بد ان
يكون مجهولا بوجه والا كان تحصيله محالا لان تحصيل الحاصل محال وان يكون معلوما
بوجه والا لم يمكن طلبه لان طلب المجهول المطلق محال وانه كل مجهول لا يمكن اكتسابه
من اي معلوم بل لا بد لمعنى معلومات متناسبة له وانه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات
على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة
لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر ما تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله
على وجه الجمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا عن معلوم الى
اخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة بمبادية ثم لا بد ايضا ان يتحرك في
تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يودي الى ذلك المط فهناك حركتان مبدا الاولى منهما
هو المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدا
الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل
مثلا الانسان متصور لنا بوجه كالضاحك فاذا اردنا تصوره بوجه اخر توجهنا
الى ما في خزانة الخيال من الصور فوجدنا ما يناسبه الحيوان والناطق فميزناهما من
بين المعلومات ورتبناهما بان قدمنا الحيوان على الناطق ثم التفتنا اليهما على هذا الوجه
فحصل صورة لم تكن حاصلة وهي المجموع المركب منهما من حيث المجموع وهو الانسان
والعالم معلوم لنا بوجه كالموجود فاذا اردنا التصديق بحدوثه المتصور لنا توجهنا
الى المخزونات فوجدنا فيها ان العالم متغير وان كل متغير حادث فرتبناهما على الوجه
المخصوص فحصل على وجه لم يكونا عليه هكذا العالم متغير وكل متغير حادث فحصل
لنا العلم بان العالم حادث فان قلت هل المراد هنا بالفكر مجموع الحركتين كما هو راي
القدماء حتى يكون النظر عبارة عنهما او الحركة الثانية كما هو مذهب المتاخرين
فيكون النظر عبارة عنها قلت جزم السيد في شرح المواقف بالاول ونقله في حواشي

شرح المطالع عن المحققين وقال في الحواشي العضدية بانه الظ قال اذ به يحصل المط لا بالحركة
الثانية وحدها انتهي لكن اورد عليه انه اعترف بانه قد يترتب جملة حاصلة من التصورات
لامتحان انه هل ينتقل منها الي شي اخر وينتقل منها اليه مع انتفا الحركة الاولي وهذا ليس
نظرا بهذا المعني والاصوريا اذ ليس له نظر فيه فيلزم الواسطة وهم لا يقولون بها
وان ابن الحاجب في المنتهي جوز التعريف بالمفرد ولا توجد فيه الحركة الثانية انتهي اي
مع ان هذا التعريف من اقسام النظر وتخصيص ابن الحاجب بنسبة ذلك اليه لان
كلام السيد علي عبارته وعبارة شرحها والا فالتعريف بالمفرد جوزه جماعة وفي شرح المواقف
الحق ان التعريف بالمعاني المفردة جايز عقلا فيكون ههنا حركة واحدة من المط الي المبدا
الذي هو معني بسيط يستلزم الانتقال الي المط من غير حاجة الي قرينة انتهي وقد
حكي في شرح المواقف الجواب عن الثاني بما حاصله منع كون التعريف بمفرد وزيفه
ثم اجاب بان التعريف بالمفرد لما لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن
ايض للصناعة فيه مزيد مدخل لم يلتفتوا اليه وخصصوا حد النظر بما هو المعتبر
منه انتهي هذا وكلام المص والشم يمكن حمله علي المعني الاعم الشامل لكلتا الحركتين ولاحدها
بان يحمل الفكر في حال المنظور فيه علي جملة ما يصدر عن النفس متوسطا بين المعلوم
والمجهول من كلتا الحركتين او احدهما فلو قيل نعيم المط الي العلم والظن يرد عليه ان
الظن ينقسم الي مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم من هذا التعريف
ان يكون الجهل مطلوبا مع انه لا يطلبه عاقل وح ينحصر المط بالفكر من الظن فيما
نعلم مطابقته للواقع فيكون علما لا ظنا فقولكم او ظن مستدرك اجيب بانه يطلب
الظن من حيث هو ظن بلا ملاحظة المطابقة وعدمها لان المقصد الاصلي قد يترتب
علي الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي
هو الظن مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن المطابق فلا يلزم طلب الجهل وبانه قد
يكتفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك واحترز بقوله عما لا يكون
للتادي علي ما تقرر فلا يسمي نظرا اي وان ادي علي ما هو ظاهر فليتامل والاستدلال
طلب الدليل اي تحصيل التصديق بما يدل علي المط لما بينهما من المناسبة والارتباط
ولو بحسب الاعتقاد دون الواقع فيشمل الاستدلال الفاسد من حيث ذاته وجهة
دلالته او الالتفات كذلك اذا كان التصديق به كذلك حاصلا ليودي اي لاجل ان
يوصل ذلك التصديق او الالتفات المحصل اي ولو بحسب الصورة وما يفهم منه
الي المط من علم او ظن فشمل التعريف ثاني الاستدلالين والاستدلال المقصر به الزام
الخصم واسكاته فلا حاجة في شمولها الي التكلف كما تقدم نظيره لكن في النظر وطلب
الدليل لاجل التادية صادق مع عدم التادية كما هو ظ وخرج ما لا يكون للتادي
المذكور فلا يسمي استدلالا اي وان ادي كما هو ظ واذا كان معني النظر والاستدلال

ليودي
م

الخصم واسكاته على انه يجوز حمل المطلوب على غير العلم او الظن ايضا وان قيد وابهما كالاتقان الموبد الي الشي والالزام
م
مايم

ما تقرر

ما تقرر فمودي النظر والاستدلال اي ما يوديان اليه ويفيد انه واحد وهو
العلم بالمط اوظنه وعلى هذا فاحدهما يغني عن الاخر فجمع المص بينهما في الاثبات
بقوله ولما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال وفي النفي بقوله والعلم
الضروري ما لم يقع عن نظر واستدلال لا للاحتياج الى الجمع بينهما بل تاكيد اي لاجل
التاكيد وقدم ذكر الاثبات على النفي عكس الواقع في كلام المص لان الاثبات اشرف
وانما قدم المص النفي لانه من توابع الضروري الاشرف من المكتسب لانه اقوى منه
واسلم عن الخطا هذا ولقائل ان يقول ما ذكره من ان موداهما واحد ممنوع لان الحد لا يسمى
دليلا في اصطلاح الاصوليين لانه في اصطلاحهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه
الى مط خبري واحترز بالخبري كما صرحوا به عن المط التصوري فلا يصدق الاستدلال
على طلب الحد بخلاف النظر كما تقدم فلا يكون موداهما واحدا بل يكون مودي النظر
اعم ويمكن ان يجاب بان المراد الدليل بالمعنى اللغوي بقرينة ذكره بذلك المعنى عقب
الاستدلال مع اخذه فيه ان سلم تناوله لغة للحد وبان المراد ان موداهما واحد في الجملة
او باعتبار اصطلاح لغوي في الدليل بحيث يتناول الحد كما هو مقتضى قول السيد في حواشي
شرح المطالع وغيرها في بحث الدلالة وقد عرفوها بكون الشي بحالة يلزم من العلم به
العلم بشي اخر ما نصه والمراد بالعلم في تعريف الدلالة هو الادراك تصوريا كان او تصديقيا
انتهى فانه هذا مع قولهم الشي الاول هو الدال والثاني هو المدلول يقتضي اطلاق الدال
على الحد ايض وصرح بعضهم بان منهم من اطلق الدليل على المعرف ايض كقول المواقف في اول
موصد الوجود فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل وقوله ايض فالمراد من
الدليل هو الطريق الموصل الى التصور او بانه يخص النظر بالتصديقات تبعا للامام فخر
الايمة والدين الرازي بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات وبهذا عرفه
بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر فليتامل والدليل اي لغة كما صرحوا
به هو المرشد للمط قال السيد كغيره والمرشد له معنيان الناصب لما يسترشد به والذاكر
له قال وكذا يطلق الدليل على ما به الارشاد فله ثلاثة معان والمرشد معنيان انتهى وجوز
العضد حمل المرشد في عبارة ابن الحاجب على المعاني الثلاثة وان كان مجازا باعتبار الثالث
وهو ما به الارشاد قال فانه ما به الارشاد فقال له المرشد مجازا لان الفعل قد يسند الى
الالة فيقال السكين انه قاطع وادعى ان ذلك لا يبعد واعترض بانه بعيد لما فيه من
اطلاق لفظ المرشد على حقيقته ومجازه معا الا ان يأول بان الدليل ما يطلق عليه
لفظ المرشد وبان قولنا الدليل لغة كذا معناه ان ذلك مفهومه بحسب وضع اللغة
فلا يشمل المعنى المجازي واجيب عن الاول بان هذا التاويل لازم بدونه ايض الحمل
ايض لئلا يلزم اطلاقه على معنييه الحقيقيين معا اعني الناصب والذاكر وبان
ابن الحاجب جوز استعمال اللفظ في كل واحد من مدلوليه الحقيقي والمجازي

معا مجازا كما جوزه في المعنيين الحقيقيين فلا استبعاد على مذهبه وعلى الثاني بان
القصد اشار الى اعتبار القول والاطلاق دون الوضع يعني انه اشار الى ان مراد ابن
الحاجب على هذا التقدير بقوله والدليل لغة المرشد هو ان الدليل يطلق في اللغة
على ما يقال له المرشد بقرينة ايراد المعنى المجازي فيما يقال له المرشد فعلم ان الكلام في
معنى الدليل لغة وح يشكل اطلاق الشارح كما لا يخفى ان المتبادر منه ايراد المعنى الاصطلاحي
وان المرشد في عبارة المص لا مانع من حمله على كلا معنييه الحقيقيين بخلاف الثالث
المجازي لعدم القرينة الواضحة في مقام التعريف فان قيل مقام التعريف كما يمنع
المجاز بدون قرينة واضحة يمنع المشترك كذلك والحمل على معنى ما يطلق عليه لفظ
المرشد مجازا ايضا وقد تقرر امتناعه قلت محل الامتناع في المشترك اذا كان المراد
احد معنييه اما اذا صح ارادة كل منهما فلا امتناع كما فهمته من كلامهم ثم رايت بعضهم
صرح به وهنا كذلك اذ كل من المعنيين الحقيقيين يطلق عليه الدليل ولا سيما مع
القول بان المشترك عند الاطلاق محمول على معنييه ظهورا او احتياطا كما تقرر
في محله لكن الشارح قصره على المعنى الثالث المجازي حيث علل الارشاد بقوله
لانه علامة عليه فان ما هو علامة على المط هو ما به الارشاد قال بعضهم وهو
العلامة الموصلة الى المط كالكتاب والسنة انتهى اي وكالعلم لم بفتح اللام للصانع
جل وعلا دون الناصب له قال بعضهم وهو فيما نحن فيه هو الله تعالى ا ودون الذاكر
له قال كالنبي عليه الصلاة والسلام يذكر ما اوحي له من ربه تعالى وح يشكل عليه
ان الحمل على المعنى المجازي بلا قرينة مع امكان الحمل على المعنى الحقيقي مما لا وجه له
ولا سيما في مقام التعريف وبعد ارتكابه مكان ينبغي التعميم والحمل على جميع المعاني
لان التعميم مع صحته بحسب المعنى اولى ولا سيما في مقام التعريف بل هو متعين
اذا توقف عليه صحة الكلام كما هنا فان المص عبر بالصيغة المفيدة للحصر ولا
يستقيم بلا تكلف الا بالحمل على جميع المعاني ويمكن ان يجاب عنه بان الاقتصار
في تعريف الدليل بما ذكر عقب تعريف الاستدلال بطلب الدليل ظ في ان المراد
تعريف الدليل الواقع في حد الاستدلال ولا يناسبه من معان المرشد الا المعنى
المجازي كما لا يخفى بادنى تامل صادق فقد وجد الحامل له على ذكر الاقتصار والقرينة
على ذكر المجاز واعترض المولى التفتازاني تفسير ابن الحاجب الدليل بالمرشد
بان الدليل فعيل بمعنى فاعل من الدلالة وهي اعم من الارشاد والهداية واجاب
السيد بان ابن الحاجب فسر المرشد بما فسر به الامدي الدليل اعني الناصب والذاكر
ولم يعتبر في شيء منها معنى الايصال قال فالارشاد والهداية عنده مرادفان
الدلالة انتهى ولا يخفى توجه هذا الاعتراض على المص وعدم اندفاعه بهذا الجواب
لانه لم يفسر المرشد بما ذكر الا ان يقال انه مراده على ان بعضهم بحث في هذا الجواب

بانه ان اراد الايصال بالفعل فعدم اعتباره في الارشاد والدلالة لا يستلزم ترادفهما
اى الارشاد والدلالة لا يستلزم ترادفهما اذ الارشاد يعتبر فيه الدلالة على ما من شانه
ان يوصل الى المط الى اي شي كان مطلوبا كان او غيره كما هو المعتبر في الدلالة فان الطريق
الذي لا يكون من شانه الايصال الى المط بل الى غيره دلالة وليس بارشاد ولئن اراد الايصال
مطلقا اي اعم من ان يكون الايصال الى المط بالفعل او لا فعدم اعتباره في الارشاد مم واما
الدلالة فالمعتبر فيها امكان الايصال الى المط او غيره كما عرفت انتهى وما ذكره السيد
من ان الارشاد والهداية مترادفان عنده الدلالة يقتضي ترادف الدليل والمرشد وذلك ينافي
مقتضى ما قدمه من ان اطلاق الدليل على ما به الارشاد حقيقة بخلاف اطلاق المرشد عليه
فانه مجاز كما اشار الى ذلك بعضهم وابداء اطلاق الدليل على ما به الارشاد مجازا ايضا وعليه
فالش فسر الدليل ايضا بمعناه المجازي وعذره وقرينته ما تقدم قريبا مل واما في اصطلاح
الاصوليين فهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى مط خبري قال العضد وهذا يتناول
الامارة اي الظني منه وربما قيل الى العلم بمط خبري فلا يتناولها انتهى والتوصل قال الش
هو الوصول بكلفة وقيل ما يمكن دون ما يتوصل لان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه والمراد كما قال السيد بالنظر فيه اعم من النظر فيه
نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت ادت الى المط
الخبري والمفرد الذي من شانه اذا نظر في احواله اوصل كالعالم وبالامكان المعنى العام
الجامع للفعل والوجود فيندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها واما اذا اخذت
مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرايط مادة
وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى مط خبري اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل
ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه اتفاقا فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها
اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها اذ من جملة الانظار النظر الفاسد الذي لا يمكن التوصل
به وان اقتصر على الاطلاق فغايته التنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك وتقييد
المط بالخبري الى ما يخبر به لاخراج القول الش قال السيد الدليل عند الاصوليين على
اثبات الصانع سواء كان بالمعنى الاول او الثاني هو العالم اذ يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه بحسب احواله الى هذا المط الخبري بل الى العلم به وظ كلامه اي العضد ان الدليل
لا يطلق الا على المفردات التي من شانها ان يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية فيجب
ان يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته واحواله ويجوز ان يجري على عمومه
فيتناول الاقسام الثلاثة كما اوضحناه سالفا انتهى واراد بالاقسام الثلاثة كما قال في حاشية
المقام المفرد والمقدمات الغير المركبة والمركبة المرتبة وحدها اي بدون ترتيبها كما قال
بعضهم ولم يلتفت الى المقدمات المركبة بلا ترتيب حتى تكون الاقسام اربعة لخفاء وجود
التركيب عما له وضع بدون الترتيب فالمراد من المقدمات الغير المركبة المقدمات

العين المرتبة انتهى ولا يخفى على الفاضل المنصف انا لم نرد في هذه المباحث على اقل ما يتضح
به والله اعلم **والظن** لغة يطلق بمعنى اليقين ومنه الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
وعن الخليل بن احمد انه قال الظن شك ويقين وفي القواطع وقد ورد الظن بمعنى اليقين
على ما سبق وقد ورد بمعنى الشك بدليل قوله تعالى وان الا يظنون اي يشكون انتهى
واصطلاحا **تجويز** وقوع كل من **امرين** اي اذعان امكان وقوع كل منهما بدلا عن
الاخر بالامكان الخاص تجويزا ظاهرا في كل منهما **احدهما** اي وقوعه **اظهر من** وقوع
الاخر لا بحسب ذاته اذ المراد بالامرين طرفا الممكن كوجود زيد وعدمه اذ كل من الواجب
والممتنع لا يتصور فيه التجويز المذكور ولا اظهرية بحسب الذات لاحد طرفي الممكن اذ لاحد
طرفيه بحسبها لا يكون اولى به من الاخر بل هما سوا بالنسبة اليه كما تقرر في محله بل بحسب
غيره كالدليل لا بحسب نفس الامر لانه غير معتبر فيه بل **عند المجوز** بان يدعي نفسه
بوقوع احدهما بعينه دون الاخر سوا كان الحال كذلك في الواقع اولا لا يقال كان على المص
ان يقول تجويز امرين او امور احد الامرين او بعض الامور واحدا او اكثر اظهر من
الباقي اذ التجويز الظني قد يتعلق باكثر من امرين وقد يكون الاظهر اكثر من واحد كان
يجوز وقوع تسبيح وتحميد وتكبير ويكون الاظهر عنده وقوع بعض الثلاثة واحدا او اثنين
وهذا لا يشمله كلامه مع انه من افراد الظن لانا نقول المراد هنا بالامرين النقيضان
كما اشرنا اليه وهما لا يزيدان على الاثنين واما ما ذكر في صورة النقض فغير وارد لتعدد
التجويز والظن فيه بتعدد النقيضين الا ترى ان التجويز في المثال لوقوع كل واحد
من الثلاثة وعدم وقوعهم المتناقضين ففيه تجويزات ثلاث وان الاظهر احد المتناقضين
في كل واحد منها ان تحقق الظن في جميعها ومن هنا يتضح سقوط ما عساه ان يتوهم من
انه قد يجوز امرين ويصدق بوقوع كل منهما ويكون احدهما اظهر عنده من الاخر فانه
لا يصدق على الاخر مع انه مظنون ايضا قوله احدهما اظهر من الاخر وذلك لان كل واحد منهما
انما يعتبر بالنسبة لنقيضه وهو بذلك الاعتبار لا يكون الا اظهر منه وخرج بقولنا
تجويزا ظاهرا في كل منهما المأخوذ من المحصول وقد يستفاد من قوله اظهر من الاخر نحو
تجويزنا البحر بحاله وانقلابه دما مثلا اذ كل منهما جائز الوقوع عقلا واحدهما
وهو بقاؤه بحاله اظهر مع ان ذلك ليس من قبيل الظن لان البقا بحاله معلوم لنا علما
عاديا ووجه خروجه منه ما ان الانقلاب عند العقل في مجاري العادات فلا يصدق
ظهور التجويز في كل منهما هذا وما ذكره المص تعريف باللازم اذ الظن انما هو التصديق
الراجح وهو الاذعان باحد الامرين المجوزين وقول التاج الفزاري وانما هو الراجح
من المجوزين ليس بمستقيم اذ الراجح مظنون لا ظن والتجويز المذكور لازم له لكنه
لازم له غير محمول فكيف يعرف به ويمكن ان يجاب بالحمل على حذف المضاف اي
ذو او صاحب تجويز امرين او على ان التجويز مستعمل في نفس التصديق المذكور

مجازا من اطلاق اسم اللازم على الملزوم لكنه على كلا التقديرين محتاج للقرينة لا سيما في
مقام التعريف ويمكن انه اعتمد على التوقيف نظرا الى المقصد بالذات من المقدمة المبتدي
الذي من شانه الاحتياج للتوقيف وبذلك يعتذر ايضا عن ان التجويز المذكور كما هو لازم
للتصديق الراجح لازم لمقابله ايضا فلا يعلم ان المراد هو الاول دون الثاني قال السيد المذكور
في عبارة القوم ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر ويتبادر منه انه مركب
من اعتقادين اي اعتقاد احد النقيضين واعتقاد ان النقيض الاخر محتمل احتمالا
مرجوحا كما نبه عليه بعضهم وهو غلط لظهور انتفاء الاعتقادين في وقوع النقيض الاخر
قال اعني السيد واشار يعني العضد الى انه بسيط وان خطور النقيض الاخر لا يجب
ان يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به اولى انتهى فليحمل كلام المص على ذلك
والشك لغة قد يستعمل بمعنى الظن كما في شرح التاج الفزاري واصطلاحا **تجويز** اي
اذعان امكان وقوع كل من **امرين** بدلا عن الاخر بالامكان الخاص **لا مزية لاحدهما على**
الاخر يقتضي رجحان وقوعه دون الاخر **عند المجوز** بحيث يذعن بالوقوع وان كان لاحدهما
مزية في الواقع والوهم هو الادراك المقابل للظن فهو ادراك الطرف الذي اذعن بمقابله
فالتردد في وقوع **قيام زيد ونفيه** اي انتفاء قيامه مثلا في الجميع بان يذعن بامكان
كل منهما حالة كون القيام ونفيه من حيث تحققهما **على السواء** عند المتردد بان لا يذعن
بوقوع احدهما **شك** اي مسمى به **و**التردد فيهما **مع رجحان الثبوت** للقيام عند المتردد
بحيث يذعن به مع رجحان **الانتفاء** له عنده كذلك **ظن** اي مسمى به وهذا على ظاهر التعريف
السابق وقد تقدم ان الظن ملزوم هذا التردد لا نفسه اعني اذعان الثبوت او الانتفاء
والوهم يقابله فهو ادراك الطرف الاخر المرجوح عنده **واصول الفقه** المذكور في قوله السابق
اول الكتاب من اصول الفقه للاشارة الى ان المراد بيان معناه العلمي لا الاضافي المبني
فيما تقدم وصفه بقوله **الذي وضع** اي جعل **فيه** اي في بيانه او هو على ظاهره **هذه**
الورقات يعني الالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة على ما هو المختار
في معناها كما تقدم بيانه ولا الكتاب ونايب فاعل وضع بمعنى جعل هو اسم الاشارة
ومفعوله الثاني هو الظرف قبله وهو امالة على التشبيه من حيث ان البيان يمكن ان يكون
بغير هذه الالفاظ فكانه محيط بها فجعل الشمول العمومي كالشمول الظرفي وان اريد بالبيان
المبين به فواضح والا فالحكم بشمول اللفظ المخصوص على المسامحة ثم هذا التشبيه اما استعارة
بالكناية وهي ان يشبه في النفس شي بشي ولا يصرح بشي من اركان التشبيه سوى اسم
المشبه ويثبت له شي من لوازم المشبه به فهنا حيث شبه الورقات بالمعنى المذكور
بالظروف بجامع ان كلا مشتمل في الجملة وصرح باسم المشبه وهو لفظ الورقات واثبت
له الكون في شي والدخول فيه الذي هو من لوازم المشبه به واما استعارة بالتبعية
لانه شبه الحلول التي بين الدال والمدلول بالتي بين الظرف والمظروف بان وقع

وفع التشبيه قصدا في الظرفية المطلقة وتبعية في الظرفية المخصوصة
التي هي معنى الحرفي واما استعارة تمثيلية ان شبه الصورة المنتزعة
من الدال والمدلول بالصورة المنتزعة من الظرف والمظروف بجامع
الارتباط المخصوص وهي الهيئة المنتزعة من امور فانه يجب في التمثيلية
كون وجه الشبه وكل من الطرفين هيئة منتزعة من عدة امور واما تشبيه
بليغ اي كان الورقات في اصول الفقه واما على انه مجاز مرسل عن الدلالة
لعلاقة ان المظروف دال على الظرف واما على ان في بمعنى اللام والمعنى
انه جعل هذه الورقات لاصول الفقه اي ان لها به علاقة واختصاصا وذكر
بكونها داله عليه ومعنى جعل الورقات في اصول الفقه انه المقصود بالذات
منها او المراد انها فيه وفيما يناسبه فان ذكر هو المراد عرفا من قولنا هذا الكتاب
في كذا كما تقرر في محله فلا ينافي اشتمالها على ما ليس من اصول الفقه كالمقدمات
السابقة طرقه اي طرق الفقه ففيه عود الضمير على جزء العلم مع انه باعتبار العلمية
لا معنى له ويجاب بانه اعاده عليه باعتبار المعنى الاضافي على نحو الاستخدام
او اعاده على ما يفهم من العلم لا على جزئه حالة كون الطرق على سبيل الاجمال
اي على سبيل وصفة هي الاجمال اي عدم التعيين في متعلقها وهو الحكم الذي يثبت بها بان
لا تكون مرتبطة بحكم بعينه من كل من الاحكام او بعضها فالاضافة بيانية ووصفها بالاجمال
بالمعنى المذكور من وصف الشي بحال متعلقه والمراد بها هي المسايل والقواعد الكلية كقولنا
الامر للوجوب حقيقة والنهي للتحريم كذلك وفعل النبي حجة والاجماع حجة والقياس حجة
والاستصحاب حجة وغير ذلك لان كل علم انما يطلق على ثلاثة معان المسايل وادراكها اي التصديق
المتعلق بها وملكة استحضارها اي القوة الحاصلة من تكرر ادراك القواعد مثلا اي يقتدر
بها على استحضارها بلا كسب ولا يجوز هنا ان يراد غير المعنى الاول الا بتعسف لا داعي اليه ولا قرينة
عليه فتعين المعنى الاول الذي هو المسايل وح فتمثيل اسم الطرق بقوله مطلق الامر ومطلق
النهي ومطلق فعل النبي ومطلق الاجماع ومطلق الاستصحاب عن التقييد بامر ومطلق القياس صح
به بعينه او منهي عنه بعينه وهكذا الكن لا مطلقا ولا من حيث البحث عنها بان اولها وثانيها
لفظ او موضوع مثلا وثالثها بانه مخلوق لله او صادر عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاختيار مثلا
وهكذا بل من حيث البحث اي الاخبار عن اولها اي مطلق الامر بانه للوجوب حقيقة
وعن الثاني اي مطلق النهي بانه للحرمة كذلك وعن الباقي اي فعل النبي والاجماع والقياس
والاستصحاب بانها حجج اي يصح الاحتجاج بكل منها والعمل بمقتضاه بشرطه مشكل اذ هذه
المذكورات مفردات وليست واحدا من المعاني الثلاثة السابقة فلا يصح كونها من مسمى
الاصول لا مطلقة ولا مقيدة بالحيثية المذكورة وانما هي موضوعات للمسايل التي هي من مسمى
الاصول كما فهم مما سبق ويمكن ان يجاب عنه بحذف المضاف في كلامه اي كقاعدة او قضية

او مسئلة مطلق الامر الخ اي كالقاعدة الحاصلة من مطلق الامر من حيث يبحث عنه بانه
للوجوب او المتضمنة لمطلق الامر من تلك الحيثية وملخصه القاعدة التي موضوعها
مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب حقيقة وهي قولنا الامر او كل امر للوجوب حقيقة
وقس الباقي هكذا افهم هذا المقام **وغير ذلك** عطف اما على مطلق الامر او على الامر او على
اي وكمطلق غير المذكورات كاقرار صاحب الشريعة على القول او الفعل من احد وكالعام
والخاص والمطلق والمقيد من حيث البحث عن اولها بانه كقول صاحب الشريعة او فعله
وثانيها بانه لا يجري في الافعال وما يجري مجراها وثالثها بانه يتقدم على العام ورابعها
بانه يحمل على المقيد وقوله **عما سياتي** بيان للضمير في به ودفع لما قد يتوهم من عدم تعرض المص له ويفهم
منه تعرض المص لما سبق ايضا بناء على عادة المصنفين في مثل ذلك فانهم لا يصفون المعطوف
بالاتيان الا والمعطوف عليه كذلك فان قلت اي فائدة في هذا العطف مع وقوع المعطوف
عليه في حيز الكاف فانه يقتضي عدم الانحصار في المذكورات وليس فيه تعين المعطوف
كالذي قبله ليفيد زيادة على ما افادته الكاف قلت فائدته بيان عدم الانحصار في
الخارج في المذكورات في الخارج في المذكورات ومجرد وقوع المعطوف عليه في حيز الكاف
لا يقتضي ذلك لاحتمال ان يكون الكاف باعتبار الافراد الذهنية او باعتبار كل واحد من
المذكورات بخصوصه او للاستقصاء على ما وقع في كلام بعض الفقهاء من نسبة معنى
الاستقصاء لها وقال بعض مشايخنا الظاهر انه صحيح لان الفقهاء ثقات لا يثبتون
ما يتعلق باللغة من غير سند منها وقوله **مع ما يتعلق به** من الاحكام والشروط ومن
الامور المناسبة له متعلق بسياتي او حال من فاعله واما على ان الاولى او الثانية
او الثالثة او على الوجوب او الحرمة والجواز والحج وفي كل من هذه الوجوه نظر اما على الاخير
فلانه لا وجه لتخصيص بعض المذكورات ببيان انه يبحث عنه بغير ما ذكر فيه او بانه
لغير ما ذكر فيه ولا ببيان مجيء ما يتعلق بذلك الغير كما هو ظاهر ولئن امكن اعادة ضمير
به للمطلق المضاف الى الامور وجميع ما عطف عليه او لجميع المذكورات بتاويل المذكور
مع مشاركة غيره منها له في ذلك واما الاخير فلانه يلزم ان يكون البحث عن الباقي
بانه غير المذكورات وهو فاسد فانه لم يبحث عنها كذلك وطرقه على سبيل الاجمال
ملتبسة **بخلاف** اي بمخالفة **طرقه** حالة كونها **على سبيل التفصيل** اي على سبيل
وصف هو التفصيل اي تعليق متعلقها لارتباطها بحكم بعينه كوجوب الصلاة وحرمة
الزنا وجواز الصلاة داخل الكعبة واستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب
حيث لا عاصب وامتناع بيع بعض الارز ببعض الامتلاء بمثل يدا بيد وثبوت الطهارة
عند الشك في بقاها **نحو** قوله تعالى **اقيموا الصلاة و**قوله تعالى **لا تقربوا الزنا**
وصلاته اي النبي باعادة الضمير على غير مذكور للعلم بالمراد به من قوله **صلى الله عليه**
وسلم في الكعبة كما ذكره ورواه **الشيخان** البخاري ومسلم اي بناء على اخراجها

اياه فالكاف بمعنى على كما هو قول الاخفش والكوفيين وما مصدرية وتذكير الضمير العائد
للصلاة بتأويلها بالمذكور او بملاحظة انها فعل ويجوز حمل الكاف على التشبيه وما على الموصولة
وتذكير الضمير مراعاة للفظ ما ولما تقدم والتغاير بين المشبه والمشبه به قد يكفي فيه الاعتبار
اي ونحو صلاته صلى الله عليه وسلم حال كونها باعتبار نسبتها اياها اليه مماثلة لها باعتبار نسبة
الشيخين اياها اليه صلى الله عليه وسلم والاجماع على ان لبنت الابن السدس حال كونها موجودة
مع وجود بنت الصلب وقوله حيث اي وقت اذ هي تكون للزمان عند الاخفش لا عاصب
لها اي لواحدة منها متعلق بالنسبة في معمول على بخلاف ما اذا كان لبنت الصلب عاصب
كابن الصلب فلا شيء لبنت الابن مطلقا لحجب اولاد الابن بالابن واما اذا كان لبنت
الابن عاصب كابن الابن فتقاسمه ما فضل عن نصف بنت الصلب للذكر مثل
حظ الانثيين وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه اي البر ببعض في كل
حال الا حال كون البعضين مثلا بمثل اي متماثلين في المقدار باعتبار الكيل وحال
كونهما حالين كما يؤخذ من قوله وحال كونهما يدا بيد اي مقبوضين للعاقدين بمجلس
العقد قبل التفرق منه وقبل التخاير لقولهما الزمنا العقد لان الحلول لازم للتقابض
في المجلس غالبا وفي المغني في قوله بعته اي فلانا يدا بيد اي متقابضين ان يد احال
من الفاعل والمفعول ويد بيد بيان قال سيبويه كما كان لك في سقيا لك بيانا ايضا فيتعلق
بمحذوف استوعب المتبين وفيه في سقيا لزيد التقدير ارادتي لزيد انتهى ولعل التقدير
فيما نحن فيه تقابضنا بيد وما تقدم في قوله كما اخرجه الشيخان يجري في قوله هنا كما
رواه اي الامتناع المذكور مسلم كما هو ظ واستصحاب الطهارة اي ابقائها الان
لثبوتها فيما قبل كما يؤخذ مما يأتي اخر الكتاب في بيان معنى الاستصحاب لمن اي في حق
من شك اي تردد مطلقا او لوحظ رجحان الانتفاء في بقائها بعد ما تحقق حصولها
فليست طرقه على سبيل التفصيل المذكور من اصول الفقه وان ذكر بعضها في
كتبه فانه لم يذكر فيها لانه من الاصول وانما ذكر فيها تمثيلا اي لاجل تمثيل القواعد
وايضاحها وعطف على قوله طرقه على سبيل الاجمال لقوله وكيفية الاستدلال من استدل
بمعنى دل كاستقر بمعنى طلب الدليل لقوله بها اي بطرق الفقه الاجمالية لكن لا من
حيث اجمالها بان يكون الاستدلال بالطريق الاجمالي او التفصيلي من حيث اجماله
لان تلك الكيفية انما تكون عند التعارض من حيث افادة الاحكام ولا تعارض بين
الادلة الاجمالية من تلك الحيثية بل من حيث تفصيلها اي تعينها المفيد للاحكام
بان يتحقق موضوعها في افراده كتحقق الامر الذي هو موضوع قولنا الامر للوجوب
الذي هو طريق اجمالي كما تبين فيما سبق في قوله اقيموا الصلاة ويجوز ان لا يريد
الشم كما هو ظ عبارته بقوله اي طرق الفقه الطرق الاجمالية كما قيد نائبه بل مطلق
الطرق فيكون مرجع الضمير طرق الفقه لا بقيدها السابق ومثله صحيح واقع

في

في كلامهم ويكون التقييد بالحيثية المذكورة لاخراج الاجمالية والتفصيلية لا من حيث
التفصيل ولعل عدم تقييده بالاجمالية ليصح حملها على الوجهين وانما لم يقيد بالتفصيلية
لئلا يكون اخذ المتن بالكلية ويجوز ان يكون الضمير في قول المص بها على حذف المضاف
اي بجزئياتها او على حذف المضافين اي بجزئيات موضوعها وهي الادلة التفصيلية
من حيث تفصيلها لا مطلقا بل **عند تعارضها** من حيث افادة الاحكام اذ الكيفية المذكورة
انما تكون ح وانما تعارضت **لكونها ظنية** من تلك الحيثية والتعارض يقع بين الظنيات
بخلاف القطعيات والمختلفات ثم بين كيفية الاستدلال بها بقوله **من تقديم الخاص**
على العام والمقيد على المطلق وغير ذلك كتقديم المبين على المجمل والناسخ على المنسوخ
وسياتي بيان المراد بالتقديم فيما ذكره ههنا خطر وذلك لان الاصول كما علم مما تقدم عبارة
عن القواعد الكلية وهذه المذكورات مفردات لا قواعد كلية ويجاب بحمل الكلام
على المسامحة والتقدير من قواعد تقديم الخاص على العام الخ اي من القواعد المتضمنة
لبيان ذلك فقول المص وكيفية الاستدلال بها على المسامحة ايض والتقدير وقواعد كيفية
الاستدلال اي القواعد المتضمنة لبيان تلك الكيفية ويجوز ان يريد بالكيفية نفس
القواعد المفيدة لها ولما ورد على المص ان صفات المجتهد اي القواعد المتضمنة
لبيان شروطه من اصول الفقه ايض مع انه لم يتعرض لها فلا يكون تعريفه صحيحا
اجاب عنه الش بانه تعرض لكيفية الاستدلال بها **وكيفية الاستدلال بها تجر الى**
صفات اي شروط **من يستدل بها وهو المجتهد** وتستلزمها لظهور توقف الاستدلال
على من يستدل وعدم صلاحية كل احد له ففي ذكر كيفية الاستدلال بها دلالة على كيفية
من يستدل بها بالالتزام وفيه نظر لانه ان اراد انها مفهومة من كيفية الاستدلال التزاما
في نفسها فمسلم ولا يفيد وان اراد انها من حيث كونها معتبرة في مسمى الاصول وجزءا منه
مفهومة منها فممنوع لظهور ان لا دلالة لاعتبار كيفية الاستدلال في مسمى الاصول على
اعتبار شروط المجتهد في مسماه ايض ويجوز ان لا يكون مقصوده الجواب بهذا الكلام
لكنه ح لا مدخل له في المقام مع انه يمكن ان يكون المص انما اسقطها بناء على انها ليست
من الاصول كما قيل به نعم يمكن حمل كيفية الاستدلال بها في عبارة المص على الكيفية التي يتوقف
عليها الاستدلال فتشمل صفات المجتهد لكنه خلاف الظ ولذا اعرض عنه الش **فهذه الثلاثة**
التي هي طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وصفات المجتهد على ما تقدم
بيانه في الثلاثة **هو الفن** اي النوع **المسمى باصول الفقه** اي بهذا اللفظ المشعر
بابتناء الفقه الذي هو من اشرف علوم الشرع عليه فهو لقب لاشعاره بالمدح بالابتناء
المذكور وقال السيد اي باعتبار مفهومه الاصلي فان ذلك مما يقصد استعماله فيه انتهى
ولا ينافيه قول المولى التفتازاني يعني باعتبار مفهومه الغير العلمي وان لم يكن مما يقصد
عند اللفظ لانه اما محمول على نفي القصد بالذات او على نفي لزوم قصده حال

الاستعمال فقد لا يخطر بالبال المدح ولكون اشعار اللقب بالمدح باعتبار مفهومه الاصلي
فارق الكنية فانه يقصد بها التعظيم لكن لا باعتبار معناها بل بعدم التصريح بالاسم
فان بعض النفوس يأنف بان يخاطب باسمه ذكره الرضي نعم قد يكون الاشعار في
بعض الكنى باعتبار المفهوم الاصلي كما في ابي الفضل وابي جهل ويجاب بانه لقب
من هذه الجهة فتكون النسبة بينهما العموم الوجهي وان نظر بعضهم في تفسير اللقب
بما يشعر بمدح او ذم بانه يتناول الكنية كما ذكر والمشهور ان اللقب قسيم لها الا ان الامر
كون هذه القسمة حقيقية لجواز ان تكون اعتبارية لا تنافي تداخل الاقسام قال
بعضهم وقد يتفق لبعض الاسماء اشتهار اتصاف مسماه بصفة كمال او نقصان لكنه تم
وما در في ضمن اطلاق ذلك الاسم عليه وليس بلقب اذ لم يقصد ذلك حال الوضع بل لا يقصد
اصلا وان كان يفهم منه انتهى وبما تقرر يعلم كون هذا اللفظ اعني لفظ اصول الفقه
علما وهو كذلك وبه صرح السيد في قول العضد انه علم للعلم بالقواعد حيث قال هو
من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد
غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحد معلوماهما ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن
معناه الاضافي جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له انتهى
وقوله ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ قال بعضهم انما احتيج اليه لما سيأتي ان الاصل
اذا اضيف الى العلم يراد دليله فلا يتناول الاجتهاد دون الترجيح انتهى وقوله على ما عهد
في اللغة معناه كما قاله بعضهم ان المتعارف عند اهل اللغة هو ان المركب اذا نقل ينبغي
ان ينقل الى المعنى العلمي ويجعل علما انتهى واعترض قوله في اللغة بان الصواب في
العرف اذ النقل في اللغة غير معهود الا ان يراد على ما عهد في نقل اللغة ورده بعضهم
بما في التلويح ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب وظاهره انه منقول اليه من معنى
الكتاب كما صرح به صاحب فصول البدايع حيث قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل
اسما للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن انتهى اي فقد عهد النقل في اللغة
في اللغة لا يقال لكن ما نحن فيه ليس من قبيل النقل في اللغة فكيف قال على ما عهد
في اللغة لانا نقول معناه انه ينبغي ان يكون ما نحن فيه على طبق ما عهد في اللغة
وبقول السيد لان علم اصول الفقه كلي يندفع ما يورد من انه جزئي والجزئي لا يمكن
تعريفه على انهم صرحوا بان الماهية التي تتميز اجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان
تلك الاجزاء الا بالجنس والفصل ومثل ذلك جار في الجزئي كما قاله شيخنا الشريف
فيمكن بيان اجزائه المتميزة في الوجود فيمكن ان يسمى بيانها تعريفا المشابهته
التعريف بذلك المعنى وان لم يكن تعريفا حقيقيا لاختصاصه بالكليات بالاتفاق
انتهى بمعناه وقضية قوله في توجيه كليته بناء على انه العلم بالقواعد وان اتحد تلك
معلوماهما انه لا يكون كليا اذا جعل نفس تلك القواعد فيكون اللفظ علم شخص

لاجنس

لاجنس ويمكن ان يقال تتعدد تلك القواعد بتعدد محلها وفي كلام شيخنا الشريف واعلام
اسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها
بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام تشخص باعتبار ان المتعدد باعتبار
المحل يعد عرفا واحدا انتهى ولا يرد على العلمية ان تلك الاسماء تقبل ال لجواز كونها زائدة
وللمح الاصل فاندفعت منازعة بعضهم بذلك في العلمية ولا يخفى عليك مما سبق ان اسم
كل علم يطلق بازاء ثلاثة معان ولهذا جعل ابن الحاجب مسمى الاصول العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وقال
المولى التفتازاني المراد بالعلم الاعتقاد الجازم المطابق او الملكة التي هي مبدا التفاصيل
القواعد اشكال الحصر في قول الشارح فهذه الثلاثة هي الفن الخ ويجاب بانه حصر اضافي
اي لا غير هذه الثلاثة من القواعد ولا بعض هذه القواعد كالباب الواحد من اصول
الفقه قال الاسنوي فانه جزء من اصول الفقه فلا يكون اصول الفقه ولا يسمى العارف
به اصوليا لان بعض الشيء وقال السيد فبالقواعد خرج العلم بالجزئيات والعلم ببعض

لا يكون نفس الشيء صح

تلك القواعد فانه جزء منه انتهى لكن ذكر الامام السبكي ههنا انه ينبغي صدقه
على القليل والكثير واطال فيه **وابواب اصول الفقه** فلنقدم اول الكتاب ان المختار في
مسمى الابواب انه الالفاظ المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وعليه فالمعنى
هذه الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة التي هي مسائل اصول الفقه ولتعدد
انواع تلك المسائل تعددت تلك الابواب فلذا جمعها لكن المراد بالامور الاتية من اقسام
الكلام وما عطف عليها هو تلك المعاني المخصوصة التي هي مدلولات تلك الابواب فلا بد في
صحة حملها على الابواب من المسامحة في احد الطرفين فالتقدير ومضمون ابواب اصول
الفقه **اقسام الكلام** او التقدير وابواب اصول الفقه الفاظ او عبارات اقسام الكلام
وفي عد اقسام الكلام من الابواب تغليب اذ ليس من الاصول كما علم من تعريفه السابق
او اراد بابواب اصول الفقه ما يشمل توابعه والمراد هنا وفي جميع ما ياتي هو المسائل
الكلية الباحثة عن احوال المذكورات اذ هي المسماة باصول الفقه كما تبين انفا لا هذه
المفردات فانها لا تسمى بذلك نعم قد اقتصر المصنف في بعض المذكورات على تعريفه من غير
بيان شيء من احواله فلا يبعد ان يراد بالمسائل الباحثة عن الاحوال ما يعم التعاريف
مسامحة وان لم يكن من قبيل المسائل حقيقة فانها امور تصورية لا يحتملها في نفسها
تصديق ولا تكذيب **والامر** بالرفع **والنهي والعام والخاص ويذكر فيه** اي في
الخاص اي في اثناء الكلام عليه او في الخاص والعام بتاويل المذكور او مجموعهما اي في
اثناء الكلام على مجموعهما **المطلق والمقيد** وذكر لشدة المناسبة بينهما وبين الخاص
والعام من جهة ان في المطلق عموما شيوعيا وان لم يكن استغراقيا كما في العام وفي
المقيد تخصيصا له لانه يبين ما اخرج من ذلك الشيوع كما ان الخاص يبين ما اخرج

من عموم العام الاستغراقي فناسب ذكر الجميع في مبحث واحد حيث ذكر المطلق والمقيد في
اثناء ذكر الخاص وعدمه كالشي الواحد حيث اكتفي في الترجمة بالعام والخاص والمجمل والمبين
والظاهر في بعض النسخ والماول عقب قوله والظاهر الذي هو مقابله وسياتي اي المأول
اي الكلام عليه فذكره في هذه النسخة صحيح لا اشكال عليه وتركه في النسخة الاخرى
لا محذور فيه اذ غاية ما في الباب الزيادة على ما في الترجمة ولا محذور فيه بل قد يمنع انه
متروك في النسخة الاخرى لما سياتي في كلام المص انه يسمى ظاهرا بالدليل فيشمله قوله هنا
والظاهر بتعميمه للظاهر المطلق والظاهر المقيد اي ما يطلق عليه لفظ الظاهر ولو في الجملة والافعال
اي افعال صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم والناسخ والمنسوخ والاجماع والاخبار
والقياس والحظر والاباحة اي بيان ما هو الاصل منهما في الاشيا بعد البعثة وترتيب الادلة
اي بيان رتبة كل منها بالنسبة لغيره وما يقدم منها على غيره وصفة المفتي وصفة
المستفتي واحكام المجتهدين وسياتي ما يعلم منه ان المجتهد والمفتي واحد فاما اقسام
الكلام فبيانها يستدعي سبق بيان نفس الكلام لان معرفة اقسام الشي من حيث انها
اقسامه فرع معرفة نفس ذلك الشي وعلى هذا فليس المص بهذا الكلام بيان اقسامه بل بيان نفسه
فانه ينقسم الى مركب من اسمين ومن اسم وفعل الى اخر ما يانى فيه قوله الاتى والكلام ينقسم الى امر
ونهي الخ الصحة حمله على معنى والكلام ينقسم ايضا اي كما سبق الى ما سبق وعلى كلا التقديرين
يندفع قول التاج اراد باقسام الكلام اقسام ما يتركب منه الكلام اقسام ما يتركب منه
الكلام وقد اطلق هذا الاستعمال جماعة من النحاة انتهى فاقل اي فنقول اقل ما اي
اللفظ الذي يتالف ويتركب منه الكلام اسمان فان قيل يجب تغاير المتالف والمتالف
منه بالضرورة والا فلا تالف وهنا ليس كذلك لان الاسمين نفس الكلام فانه ليس
الا عبارة عنهما قلنا يكفي تغايرهما بالاعتبار فان المتالف هو المجموع من حيث هو مجموع
والمتالف منه الاجزا الملحوظة على التفصيل فان قيل لا نم ان الاسمين بمجردهما نفس الكلام
بناء على ان الاسناد الذي هو ربط احدى الكلمتين بالاخرى بحيث يحسن السكوت جزا
من الكلام كما صرح به الرضي فالاسمان مع الاسناد اي مجموع الثلاثة هو نفس الكلام
لا جزاؤه والا يلزم ان لا يكون الكلام لفظا حقيقة ابدا لان الاسناد ليس بلفظ والمركب
من اللفظ وغيره لا يكون لفظا حقيقة وهو بعيد جدا لانهم قسموا اللفظ الى الكلام
وغيره ولا فرق في الاسمين بين ان يكونا مبتدا وخبرا نحو زيد قائم ولم يعد الضمير في
قائم الراجع لزيد مثلا لعدم ظهوره كما سياتي ولان مثل قائم شبيه بالخالي عن الضمير
من جهة عدم تغيره في التكلم والخطاب والغيبة نحو انا قائم وانت قائم وهو قائم كما
لا يتغير الخالي عن الضمير نحو انا رجل وانت رجل وهو رجل كما قاله السكاكي او يكونا مبتدا
وفاعلا اغنى عن الخبر نحو اقائم الزيدان او يكونا مبتدا وفاعلا اغنى عن الخبر نحو اقائم
الزيدان او مبتدا ونائبا عن فاعل سد مسد الخبر نحو امضروب العمران او اسم فعل
وفاعله نحو هيهات العقيق او اسم وفعل سوا كان الاسم فاعلا نحو قام زيد او نائبا

انقسم فيما

وكأنه قال هو اللفظ المتألف من اسمين او اسم وفعل

عن

عن الفاعل نحو ضرب زيد بضم الضاد وكسر الراء او فعل وحرف نحو ما قام او لم يقم اي هو
اي زيد مثلا وهذا القسم اثبته بعضهم في اقسام الكلام فعد كلا من الفعل والحرف
لظهوره ووجوده ولم يعد الضمير المستتر في قام او يقم الراجع اي ذلك الضمير
الى زيد مثلا من اجزاء الكلام اولم يعتبر فلم يعده منها لعدم ظهوره ووجوده
فانه صورة عقلية لا تحقق له ولا وجود له في الخارج اذ ليس بلفظ ولا وضع له
لفظ وتبعه المص لقصد التسهيل على المبتدي فان الملفوظات اقرب لفهمه من
المعقولات ولكن الجمهور كانوا يعدونه كلمة من اجزاء الكلام اكتفا بكونه في حكم
ما
الملفوظ الموجود لاستحضاره عند النطق بالفعل استحضارا لا اخفاء معه ولا لبس مع توقف
الفائدة الكلامية عليه وبه يفارق عدم عد الضمير في قام حيث قالوا انه مركب من اسمين
ولم يقولوا من ثلاثة وقضيته تعليل البعض المذكور انه فعل الامر كقم ونحوه كلام
فيكون هذا الكلام خاليا عن التركيب ويبقى الكلام في المحذوف عند هذا البعض
كما في زيد في جواب من قام فيحتمل ان يعتد به ويفرق بان له صورة خارجية بخلاف
المستتر اذ لا صورة له الا عقلية ويحتمل ان لا فرق عنده فيتحقق الكلام بدون التركيب
هنا ايضا ولعل الاقرب الاول او اسم وحرف ونحو ذلك اي وهذا القسم كاين ومحصور في
ظاهره على
ح
الفاظ النداء اي الالفاظ المناديات او النداء بمعنى المناديه او على المسامحة نحو يا زيد
فالكلام عبارة عن حرف النداء النائب عن الفعل المقدر مع فاعله والمفعول بعده
نظرا للظاهر والملفوظ وان كان المعنى في نحو يا زيد ادعو زيدا او انادي زيدا المشتمل
على الفعل والفاعل اللذين هما محل الاسناد الذي هو مناط الفايدة الكلامية لعدم
ظهورهما ووجودهما في اللفظ ذكر ذلك بعضهم وتبعه المص فيما تقدم ولكن الجمهور على ان
الكلام هو المقدر من الفعل مع فاعله وحرف النداء نائب عنه كما نابت نعم مثلا عنه
في جواب هل قام زيد مثلا وقضية تعبير المص بالاقل انه قد يتركب من اكثر مما ذكر وعليه
والحرف
ح
جمع منهم ابن هشام حيث ذكر ما تقدم ما عدا الفعل والحرف والاسم وزاد انه يتالف
من جملتين وله صورتان احديهما جملة الشرط والجزا نحو ان قام زيد قمت والثانية جملة
القسم وجوابه نحو احلف بالله لزيد قائم ومن فعل واسمين نحو كان زيد قائما ومن فعل
وثلاثة اسما نحو علمت زيدا فاضلا ومن فعل الى اربعة اسما نحو اعلمت زيدا عمرا فاضلا
ثم قال وما صرحت به من انحصاره اي ائتلافه من اسمين او اسم وفعل هو اقل ما يتالف منه
الكلام هو مراد النحويين وعبارة بعضهم يعني ابن الحاجب توهم انه لا يكون الا من اسمين
او فعل واسم انتهى لكن ذكر السيد في حواشي المتوسط ان الكلام انما يتحقق بالاسناد
الذي يتحقق بالمسند اليه والمسند فقط وهما اما كلمتان او ما يجري مجراهما وما عداهما
من الكلمات التي ذكرت في الكلام خارج عن حقيقة الكلام عارضة لها انتهى وفي
حواشي الرضي له اي للسيد جواب القسم كلام بلا نزاع واما جواب الشرط ففيه

بحث والحق ان الكلام هو المجموع المركب من الشرط والجزا لا الجزا وحده لان الصدق والكذب
انما يتعلقا بالنسبة التي بينهما لا بالنسبة التي بين طرفي الجزا ويظهر لك ذلك بالتامل في قولك
ان ضربتني ضربتك فانه قد لا يوجد منك ضرب المخاطب اصلا ويكون هذا الكلام صادقا
ولو كان الحكم المعتبر بالجزا لم يتصور صدقه مع انتفاء مدلوله في الواقع بالكلية انتهي
ويوافق ذلك قول ابن الحاجب ولا يتاتي ذلك اي الكلام الا في اسمين او اسم وفعل انتهي وما
اورد عليه من انه قد يتركب الكلام من جملتين كما في الشرطية علي ما هو التحقيق ومن اسم
وجملة نحو زيد يقوم ابوه فقد اجيب عنه بان المراد من اسمين حقيقة او حكما والجملة الواقعة
في طرف الكلام في حكم المفرد من حيث وقوعها طرفا وهذا هو معنى قول السيد السابق
اما كلمتان او ما يجري مجراها وفي قول المورد علي ما هو التحقيق اشارة الي ما ذهب اليه
جمع محققون منهم الشيخ الرضي والمولي التفتازاني الي ان الكلام في الجملة الشرطية هو الجزا فقط
والشرط قيد خارج عنه وقد تقدم في كلام السيد ما ذكر والمص مشي علي الاول الذي
مشي عليه ابن هشام وقال انه مراد النحويين لانه اسهل علي المبتدي المقصود بهذه
الورقات **والكلام ينقسم الى امر** اي كلام مشتمل علي اسم او فعل مغاير لنحو لا تفعل دال
علي طلب فعل او ترك وانما حملناه علي اعم من فعل الامر لانه اقرب الي استيفا الاقسام
والاخرج اسم الفعل والمضارع المقرون بلام الامر عن جميع الاقسام المذكورة واما
الخبر المراد به الامر نحو والمطلقات يتربصن فيحتمل ادخاله هنا نظرا لمعناه بناء علي
ان الدال علي الطلب اعم مما بالوضع او غيره ويحتمل ادخاله في الخبر نظرا للفظه ويحمل
الدال هنا علي ما يدل بالوضع ولا ينبغي حمل الامر هنا علي نفس الطلب الذي هو النفسي
الذي هو ليس بلفظ فكيف يكون من اقسام ما هو لفظ وهو الكلام فان المراد به الكلام اللفظي
بقرينة قوله فاقل ما يتالف منه الكلام اسمان الخ ويحتمل انه اراد بالكلام النفسي وهو
المعني القائم بالنفس المعبر عنه بما صدقات اللساني اذ يطلق عليه ايضا لفظ الكلام
حتي قال الاشعري مرة انه حقيقة فيه مجاز في اللساني واختاره في جمع الجوامع واخري
انه مشترك بينهما ونقله الامام الرازي عن المحققين وقال المعتزلة ~~انه حقيقة~~
انه حقيقة في اللساني دون النفساني لكنه خلاف السياق وخلاف غرض الاصولي
لانه انما يتكلم في اللساني لانه بحثه عنه لا عن النفساني وخلاف مقتضي كلام البرهان
حيث قال ثم لما قسم اهل العربية الكلام الي الاسم والفعل والحرف قسم الاصوليون
الكلام علي غرضهم تقسيما اخر فقالوا اقسام الكلام الامر والنهي والخبر والاستخبار
الخ فان المتبادر منه كما لا يخفي ان الذي قسمه الاصوليون هو الذي قسمه النحويون
ولا شبهة في ان الذي قسمه النحويون هو الكلام اللفظي لانه الذي يبحثون عنه ولانه
الذي ينقسم الي الاسم والفعل والحرف وكذا يقال في جميع المعطوفات علي الامر بقي هنا
بحث وهو ان المفهوم من كلام النحاة وغيرهم ان مسمي الامر هو الفعل دون فاعله

متعلقا م

الامر ح

فهو

فهو مفرد لا مركب فكيف يكون قسما مما هو مركب وهو الكلام ويمكن ان يجاب بالمسامحة
في قوله الي امر والمعنى الي امري او ذي امر اي كلام مشتمل على الامر وبان للامر معنى اخر وهو
الكلام المشتمل على الامر وبان المراد بالكلام المعنى اللغوي ويناسبه تعبيره بالطلب دون
الصيغة الذي هو مقتضى الظاهر وهو ما يتكلم به قل او كثر وهو الانسب بقوله الاتي ومن وجه
اخر ينقسم الي الكلام الي حقيقة ومجاز اذ هما من عوارض المفردات كما سياتي ونهي
اي كلام مصدر بلا دال بالوضع على طلب الترك ويعبر عنه بصيغة لا تفعل فالامر
نحو قم ونحو اترك ولتقم وصه والنهي نحو لا تقعد ونحو لا تترك وخبر وهو كلام يحتمله
الصدق والكذب وسياتي تحقيقه في محله نحو جاء زيد ويجي زيد واستخبار وهو
اي الاستخبار الاستفهام اي الكلام الدال على طلب حصول صورة الشي في الذهن من
حيث هو حصوله فان كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين الشيئين اولا وقوعها فحصولها هو فيه
التصديق والا فهو التصور وخرج بقيد الحيثية نحو علمني وفهمني فان المقصد هنا
حصول التعليم والتفهيم في الخارج ولكن خصوصية الفعل اقتضت حصول اثره في الذهن
وهذا الفرق كما قال السيد دقيق يحتاج الي تامل صادق مع توفيق الهي وانما فسرنا الاستفهام
بما تقدم مع انهم فسروه بنفس الطلب المذكور ليصح جعله من اقسام الكلام على ما تقدم
التنبيه عليه نحو هل قام زيد فانه كلام دال على طلب حصول صورة حال زيد من القيام
او عدمه في الذهن فيقال في جوابه نعم ان كان حاله القيام اي قام زيد او يقال في جوابه
لا ان لم يكن حاله القيام بل عدم القيام اي لم يقم وقوله فيقال الخ تحقيق لمعنى الاستخبار
والاستفهام فانه طلب الاخبار والفهم من الغير فحصول المطلوب بقولهم نعم او لا وينقسم الكلام
ايضا اي كما انقسم الي ما تقدم الي تمن اي كلام دال بالوضع على طلب ما لا طمع فيه او ما فيه عسر
فالاول نحو ليت الشباب يعود والثاني نحو قوله سنقطع الرجا ليت لي مالا احج منه وقد
فسروا التمني بنفس طلب ما لا طمع فيه او ما فيه عسر وفي المطول هو اي التمني طلب حصول
شي على سبيل المحبة انتهى قيل ينبغي ان يقيد المحبة بالمجردة اي عن الطمع احترازا عن
الاوامر والنواهي والنداآت التي قد وجدت فيها وقيل قيد الحيثية المرادة يكفي في
اندفاع النقض بها وفي الرضي وماهية التمني غير ماهية الترجي الا ان الفرق بينهما
من جهة واحدة فقط وهي ان التمني يستعمل في الممكن والمحال والترجي لا يستعمل الا في
الممكن وذلك ان ماهية التمني محبة حصول الشي سواء كنت تنتظره وترتقب حصوله
اولا والترجي ارتقاب شي لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب ويدخل
في الارتقاب الطمع والاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب والاشفاق ارتقاب المكروه
نحو لعلك تموت الساعة انتهى وظاهره ان المحبة غير الطلب فلم يجعل التمني طلبا ويوافقه
قول شيخنا الشريف في موضع والتمني ميل القلب الي شي سواء كان يرتقب حصوله
او يجزم بانه لا يحصل نحو ليت الشباب يعود وذكر في موضع اخر ان العلما اختلفوا في
على طلب

التمني والنداء والاستفهام فمنهم من قال ان التمني لطلب المتمني والندا لطلب الاقبال
والاستفهام لطلب الفهم ومنهم من جعلها الحالة نفسانية يلزمها الطلب المذكور انتهى
بمعناه وانما فسرنا التمني بما تقدم خلاف تفسيرهم اياه بنفس الطلب المذكور او بما
يستلزمه كما تقرر ليصح كونه من اقسام الكلام كما تقدم **وعرض** اي كلام دال بالوضع
على الطلب برفق ولين **نحو الا تنزل عندنا وقسم** اي كلام دال على القسم اي اليمين
نحو والله لافعلن كذا وصرح الرضي في الكلام على حد الكلام بان جواب القسم كلام بخلاف
الجملة القسمية لانها لتوكيد الجواب الجواب وفي بحث الحروف بان جملتي القسم والجواب
كالشرط والجزا صارتا بقرينة القسم كالجملة الواحدة انتهى وتقدم عن السيد ان جواب
القسم كلام بلا نزاع وان الحق ان الكلام مجموع الشرط والجزا اذا تقرر ذلك فقول المص
وقسم يحتمل ان يريد به جواب القسم على حذف مضاف او على التجوز فيوافق كلام الرضي
الاول وان يريد به مجموع جملتي القسم والجواب فيوافق كلامه الثاني وهو ظ تمثيل الش وبه
يشعر قول البرهان والقسم لا يستقل دون مقسم به ومقسم عليه وان ذاك يلتحق بالجزاء
انتهى فان قلت ما وجه اعادة الفعل في قوله وينقسم ايض مع ان ما قبله وما بعده تقسيم
واحد قلت الاشارة الى ان منهم من اقتصر على تقسيمه الى ما تقدم من الامور الاربعة
وانه يرد عليه انقسامه ايض الى هذه المذكورات وان الجميع تقسيم واحد يدل على ذلك
قول البرهان ثم لما قسم اهل العربية الكلام الى الاسم والفعل والحرف قسم الاصوليون الكلام
على غرضهم تقسيما اخر فقالوا اقسام الكلام الامر والنهي والخبر والاستخبار وهذا قول
القدما واعترض المتاخرون فزاد وابن عمهم اقساما ذكرها على هذه الاقسام وحاولوا
بزيادتها القدح في حصر الاولين الكلام في الاقسام الاربعة انتهى ثم عدد ما زادوه التمني
والترجي والقسم وبحث في بعض تلك الاقسام المزيدة وهذا من دقايق الورقات وقوله
ومن وجه اخر اي لاجله وبملاحظته وفي هذا اشارة الى ان التقسيمات المختلفة لا تنافي
تداخل الاقسام فلله در ذلك الامام والمعنى من وجه مغاير للوجه الذي انقسم باعتباره الى
ما تقدم وذلك لان انقسامه الى ما تقدم باعتبار مدلوله بخلاف انقسامه الى ما هنا فانه
باعتبار استعماله الاصلي في موضوعه او في غيره متعلق بقوله **ينقسم** اي الكلام اي بالمعنى
اللغوي وهو ما يتكلم به قل او كثر على طريق الاستخدام ان اريد بالكلام فيما سبق غير المعنى
اللغوي على ما سبق فان الحقيقة والمجاز كلاهما من عوارض المفردات ايض ان لم يختصا بها
قال في المطول في قول التلخيص الحقيقة الكلمة المستعملة الخ فان قلت كان الواجب
ان يقول اللفظ المستعمل ليتناول المفرد والمركب قلت لو سلم اطلاق الحقيقة على المجموع المركب
فنقول لما كان تعريف الحقيقة غير مقصود في هذا الفن لم يتعرض الا لما هو الاصل اعني
الحقيقة في المفرد انتهى فغيه اشارة الى التردد في اطلاق الحقيقة على المركبات وفي
التلويح بعد ان قرر ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون

بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له قال
ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بلاعيانها بل اكثر الحقايق من هذا
القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة
كل ما تكون دلالته على المعنى بالهيئة انتهى فادرج المركبات في الحقايق ومثله في حواشي
العضد له ثم قد يطلق كل من الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى
واستعماله فيه مجازا كما قال في التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى الاطلاق
اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلما مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة
الظاهرة فيكون مجازا لا خطا وحمله على خطا العوام من خطا الخواص انتهى **الى حقيقة**
ومجاز يعني انهما من اقسامه والا فهو من هذا الوجه لا ينحصر فيهما لان اللفظ قبل استعماله
لا يوصف بواحد منهما كما نص عليه الايمة وهو معلوم مما ياتي في تعريفهما ويجوز ان يراد
بالكلام ما استعمل فينحصر فيهما **فالحقيقة** وهي في الاصل فعيل بمعنى فاعل من حق الشي
بالفعل ح

اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشي اذا اثبته نقل الى الكلمة الثابتة او المثبتة
في مكانها الاصلي والتا فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية ذكر ذلك في المطول ثم نقل عن
صاحب المفتاح ان التا للتانيث على الوجهين وبسطه ثم اشار الى تضعيفه ومعنى
كون التا للنقل من الوصفية الى الاسمية كما قال بعضهم ان اللفظ اذا صار بنفسه اسما
لغلبة الاستعمال بعد ما كان وصفا كان اسميته فرعا لوصفيته فتجعل التا علامة
للفرعية كما جعل علامة في رجل علامة لكثرة العلم بناء على ان كثرة الشي فرع تحقق اصله
وقال الاسنوي في شرح قول المنهاج والتا لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية ما نصه
اعلم ان الفعيل ان كان بمعنى الفاعل فانه يفرق بين مذكره ومونثه بالتا فتقول مررت برجل
عليم وامراة عليمة وكريم وكريمة وان كان بمعنى المفعول فيستوي فيه المذكر والمونث فتقول
مررت برجل قتيل وامراة قتيل ويستثنى من ذلك ما اذا سمي به او استعمل استعمال الاسما
كما لو استعمل بدون الموصوف كقوله تعالى والنطيحة اي والبهيمة النطيحة فلا بد من
التا للفرق فالحقيقة ان كان بمعنى الفاعل فتاوه على الاصل وان كان بمعنى المفعول فهي
انما دخلت لانتقال الحقيقة من الوصفية الى الاسمية لانا بينا انها نقلت الى اللفظ المستعمل
بالشروط وجعلت اسما له ويجوز ان يكون المراد ان دخولها للاعلام بالنقل انتهى فجعل التا
للفرق بين الوصفية المحضة والاسمية حقيقة او حكما وجوز ان تكون للاعلام بالنقل
وزاد بعضهم ان اليا المثناة من تحت ايضا للنقل من الاسمية الى الوصفية عكس التا
المثناة من فوق وذلك لان حقا مصدر ليس بصفة فاذا قلت حقيقي صار صفة **ما** اي
لفظ **بقي في** حال **الاستعمال** او معه وهو اطلاق اللفظ على المعنى وارادة فهمه منه قال
السيد وفي التلويح التحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته
عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا انتهى **على موضوعه** اي اللغوي بقرينة

انه المتبادر من ذكر الوضع والبقا وبقرينة ذكر التعريف الثاني فانه لو اريد بالموضوع وهو المعني
الذي وضع له ما يعم غير اللغوي اتحد التعريفان وهو خلاف الظاهر والمراد موضوعه اللغوي
من حيث انه موضوعه اللغوي فان قيد الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاضافات والاعتبارات كما قرره الايمة فتشمل التعريف ما وضعه اهل اللغة لمعنيين مثلا
علي الترتيب ثم استعملوه في ثانيهما وما وضعوه لمعني واحد ولم يضعوه لغيرهم لا بالاشتراك
ولا بالمجاز ثم استعملوه فيه فكل منهما حقيقة لانه مستعمل في موضوعه اللغوي من حيث انه
موضوعه اللغوي لان الموضوع اللغوي صادق مع تعدده واتحاده مع كونه اولا وكونه ثانيا
نعم قد يرد عليها المشترك اذا استعمل في معنييه او معانيه معا اذ قد بقي في الاستعمال علي
موضوعه مع انه مجاز عند كثيرين ويجاب اما بان يختار انه حقيقة كما هو المنقول عن
الشافعي وغيره واما بتقييد الموضوع بالواحد وكذا يقال في التعريف الثاني الاتي ويخرج
عنه لفظ الصلاة مثلا اذا استعمله الشارع في الدعا المناسبة معناها الشرعي فانه
مجاز وان بقي في الاستعمال علي موضوعه اللغوي اذ لم يبق عليه من حيث انه موضوعه اللغوي
فتدبر نعم يدخل فيه لفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في معني الدعا لمناسبة المعني الشرعي لا
بل من حيث انه موضوعه اللغوي وباعتبار ذلك مع انه مجاز علي ما زعم شيخنا الشريف انه الظاهر ح
من كلامهم قال فلا بد من قيد في اصطلاح التخاطب مع الحيثية انتهي والذي يظهر لي منع
ما قاله بل الظاهر ان مثله حقيقة وكانه اخذ ما قاله من قولهم واللفظ المطول واحترز بقوله
في اصطلاح التخاطب عن المجاز الذي استعمل في ما وضع له في اصطلاح اخر غير اصطلاح التخاطب
كالصلاة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعا فانها تكون مجازا لكون الدعا غير ما وضعت
هي له في اصطلاح الشرع لانها في اصطلاح الشرع انما وضعت للاركان والاذكار المخصوصة
مع انها موضوعة للدعا في اصطلاح اخر اعني اللغة انتهي ويمكن حمله علي ما اذا استعملها
المخاطب بعرف الشرع في الدعا المناسبة المعني الشرعي لا من حيث انه الموضوع له اللغوي
وباعتبار ذلك ثم رايت في حواشي العضد للسيد ما يؤيد ما قلته وذلك ان ابن الحاجب
عرف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في وضع اول وقرره العضد بما قاله السيد انه يحتمل
وجهين احدهما ان لفظ في بمعني السببية فالحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اول هنا ح
وبحسبه فلفظة في كهي في ما يقال هذا اللفظ يستعمل في وضع الشرع او اللغة لمعني كذا
اي يستعمل له بحسب وضع احدهما فهي متعلقة بالاستعمال علي معني السببية وليست
صلة للاستعمال كما في قولك استعمل اللفظ في المعني الفلاني قال وليس في هذا التعريف
علي هذا التوجيه الاحمل في علي معني يقل استعماله فيه وقرينة ارادته اجراء الوضع علي
ظاهره الذي لولاه لاحتاج الحد الي القيد المشهور اعني قولنا في اصطلاح التخاطب او الي
اعتبار قيد الحيثية اعني قولنا من حيث هو موضوع له اولا لئلا ينتقض بالصلاة مثلا
اذا استعملها الشارع في الدعا المناسبة معناها الشرعي فانها مجاز قطعا ويصدق

عليها

عليها انه لفظ مستعمل في شي وضع له اولا وانما يخرج عن الحد باحد القيدين اذا وضعها للدعا
ليس في اصطلاح التخاطب ولا استعملها فيه من حيث انها موضوعة له اولا انتهي ووجه التايد
فيه من ثلاثة مواضع احدها قوله لو لا ٢ لاحتاج الحد الخ فانه مصرح بالاكتفا في الحد باحد القيدين
وهن لازم ذلك ما قلنا ٥ والا لاحتيج الي القيدين جميعا والثاني قوله لمناسبة معناها الشرعي
فان مفهومه انه لا يكون مجازا اذا لم يكن الاستعمال لذلك بل من حيث انه موضوعه اللغوي
والثالث قوله ولا استعملها فيه من حيث انها موضوعة له اولا فانه يدل علي انه لو وجد الاستعما ل
من هذه الحيثية كان حقيقة فتامل وقضية تعريف المص دخول الاعلام في الحقيقة وهو
كالصريح من قول المستصفي وليس من ضرورة كل حقيقة ان يكون لها مجاز بل ضربان من
الاسما لا يدخلها المجاز الضرب الاول اسما الاعلام نحو زيد وعمرو الخ وفي حواشي السعد العضدية
فان قيل قد تكون الحقيقة مستعملة بحسب وضع لا يكون اولا ولا ثانيا لا مطلقا ولا بالاضافة
الي وضع اخر كالاعلام المنقولة التي لا يتصور لها مجازات مثل جعفر قلنا يكفي في اولية الوضع
ان لا يكون له ثان بحسب الفرض والتقدير علي ان مثل هذه الاعلام يجوز ان يستعمل في جزء الموضوع
له او لازمه وقد صرح الامدي في الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف
الاعلام بهما كزيد وعمرو ولعله اراد الحقيقة والمجاز اللغويين علي ما يشعر به احتجاجه
والا فهو مشكل انتهي وبما صرح به الامدي صرح البيضاوي كالامام الرازي وقرره الاسنوي
في شرح المنهاج بقوله فلا يكون حقيقة لانها ليست بوضع واضع اللغة ولانها مستعملة
في غير موضوعها الاصلي ولا مجازا لانها مستعملة بغير علاقة وهذا الكلام ضعيف اما الاول
فلان العرب قد وضعت اعلاما كثيرة واما الثاني فلانه انما ياتي اذا فرعنا علي مذهب من
وهو ان الاعلام كلها منقولة وقد خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الي منقول ومرتجل سلمنا
لكن ينبغي ان تكون حقيقة عرفية خاصة واما الثالث فقد تقدم منعه في المسئلة الرابعة
انتهي وعد في المسلة الرابعة ما لا يدخل فيه المجاز بالذات العلم وعلله بقوله انه ان كان مرتجلا
او منقولا لغير علاقة فلا اشكال في كونه ليس بمجاز وان نقل لعلاقة كمن ولده مباركا لما اقترن
بحمله او وضعه من البركة فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلاقة وليس
كذلك وتعليل المصراي البيضاوي بكونه لم ينقل لعلاقة لا يستقيم بل الصواب ما قلناه انتهي
وخرج بقيد الاستعمال اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل فلا يسمي حقيقة كما لا يسمي مجازا وبقيد
الوضع ما استعمل في غير ما وضع له غلطا كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الي كتاب بين يديك
فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ما وضع له وليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز
كالاسد المستعمل في الرجل الشجاع وبقيد الحيثية ما استعمل فيما وضع له لا من حيث انه وضع
له كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعا لمناسبة المعني الشرعي فانه مجاز كما تقدم وما
تقرر من انه خرج بقيد الاستعمال اللفظ المهمل صرح به غير واحد كالاسنوي في شرح المنهاج
وفيه نظر اذ ليس المراد بالمهمل ما وضع ولم يستعمل لانه صرح بخروج هذا ايضا مع المهمل فتعين

ان المراد به غير الموضوع وح فالمتجه اخراجه بقيد الوضع دون الاستعمال اذ قد يستعمل كما يقال جاء زيد مرادا به زيد فان قيل المراد بالمهمل المحرف كميشوم في مشووم قلنا المحرف مستعمل فان لم يخرج بالتعريف عن كونه موضوعا لم يصح اخراجه لصدق التعريف عليه وان خرج به عن ذلك لم يمكن اخراجه الا بقيد الوضع فليتامل فان قيل المهمل باي معنى اريد قد يستعمل وقد لا قلنا فيتعين التفصيل واخراج ما استعمل منه بقيد الوضع وما لا بقيد الاستعمال وكذا بقيد الوضع ان قلنا انه غير موضوع فليتامل فان قلت ان اريد بالوضع في تعريف الحقيقة الشخصي خرج كثير من الحقايق كالمركبات وكثير من الافعال ونحو المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب فانها موضوعة بالنوع دون الشخص وان اريد مطلق الوضع اعم من الشخصي والنوعي دخل المجاز لانه موضوع بالنوع قلت ذكر السعد في الحواشي العضدية ان هذا اشكال قوي وان جوابه يطلب من تلويحه في فصل العام والذي ذكر فيه ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين لدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم اخره الف او يا مفتوح ما قبلها فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة ومثل هذا من باب الحقيقة واكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي قال فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الملحوظ في تعريف الحقيقة ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي انتهى وقيل

اي وقال بعضهم الحقيقة ما اي لفظ استعمل فيما اي في معنى اصطلح بالبنا للمفعول ونائب فاعله قوله تلك اي على انه لذلك اللفظ ويتعلق به قوله من المخاطبة اي اصطلاحا صادرا من الجماعة المخاطبة بكسر الطا بذلك اللفظ بان عينته للدلالة على ذلك المعنى بنفسه سواء افردته بالتعيين او ادرجته في القاعدة الدالة على التعيين كما تقدم انفا وان لم يبق في الاستعمال على موضوعه اي اللغوي كما تقدم اي سوا بقي في الاستعمال على موضوعه اللغوي كلفظ الاسد اذا استعمله اهل اللغة في الحيوان المفترس او لم يبق في الاستعمال على موضوعه اللغوي بان بقي على موضوعه الشرعي كالصلاة اي كلفظ الصلاة اذا استعمله اهل الشرع في الهيئة المخصوصة وهي الاقوال والافعال المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم او ما يقوم مقام ذلك من الاشارة اليه والاستحضار له كما في صلاة الاخرس وصلاة المريض ان كانتا صلاة حقيقة على ما هو ظ كلام الفقها

فانه اي لفظ الصلاة الذي استعمله اهل الشرع في الهيئة المخصوصة المذكورة حقيقة
لصدق هذا التعريف عليه وان لم يبق في الاستعمال على موضوعه اللغوي وهو الدعا
بخير فان قلت حصر الموضوع اللغوي في الدعا بخير كما اقتضاه قوله وهو الدعا بخير لانه صيغة
حصر لا يصح لانه لا ينحصر فيه ولهذا قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن
غيرهم دعا قلت الحصر اضافي اي وهو الدعا بخير لا الهيئة المخصوصة فلا ينافي وجود معنى
اخر كالرحمة والاستغفار او مبني على ما زعمه بعضهم من ان معناها لغة هو الدعا مطلقا وهو
في حقه تعالى بمعنى انه يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي صلى الله عليه وسلم ثم من لوازم هذا
الدعا الرحمة فمن قال ان الصلاة من الله الرحمة اراد هذا المعنى لا ان الصلاة وضعت
للرحمة واما في حق الملائكة فواضح لان الاستغفار دعا او بقي على موضوعه العرفي و ذلك مثل
لفظ الدابة اذا استعمله اهل العرف العام لذات الاربع اي لنفس ذات القوايم الاربع
كالحمار والمعنى لما يمشي من الحيوان على اربع قوايم بالاعتبار خصوص كونه يمشي على اربع قوايم
والا فلو استعملوه في ذات الاربع باعتبار عموم كونها تدب على الارض كان باقيا على موضوعه
اللغوي كما هو ظاهر من كلامهم وفي التلويح هنا ما نصه وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس
في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو
بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها
ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس
الموضوع له لغة انتهى وهل يندرج في ذات الاربع هنا ماله اكثر من اربع كالعنكبوت فان
اعتدها اذا مشت على اربع فيه نظر فان لم يندرج فقد يحتاج الى التقييد وقوله لذات
الاربع اي فيها او لاجلها ولارادة فهمها منه وانما عبر هنا باللام وفيما سبق بفي للتفنن
ولهذا عبر فيهما باللام في شرح جمع الجوامع فانه اي لفظ الدابة فيما ذكر حقيقة لصدق هذا
التعريف عليه وان لم يبق في الاستعمال على موضوعه اللغوي وهو لكل ما اي حيوان
يدب على الارض اي المفهوم الكلي الصادق على كل ما يدب لظهور ان الموضوع له الماهية
لا الافراد فلو اسقط لفظ كل المشعرة بالافراد كان اوضح لكنه اتى بها لبيان الاطراد وكان
المراد بالدب على الارض مطلق الانتقال عليها حتى يشمل الزحف كما في الحية ويدل عليه
قوله تعالى والله خلق كل دابة من ما فمنهم من يمشي على بطنه وبما يدب مما من شانه
ذلك فيشمل ما لم يدب بالفعل مطلقا وقد يسبق الى الفهم من على الارض على وجه الارض
وبه عبر العضد فيخرج ما في بطنها وما تحتها كالثور الحامل لها ومن الارض خروج غيرها
كالسما ولا يبعد ان يكون خروج ذلك غير مراد وان التقييد بالارض وبظهرها لان
الدواب عليها اوضح لمشاهدته وعبارة القاموس والدابة ما دب من الحيوان انتهى
فلم يقيد بالارض ثم رايت في بعض مواضع من تفسير الامام ما يقتضي عموم الدابة لغة
لكل حيوان في الارض او غيرها وعموم الحيوان للملائكة وغيرهم فانه قال في قوله تعالى في

سورة الانعام وما من دابة في الارض الحيوان اما ان يكون بحيث يدب او يكون بحيث يطير ثم
اورد ان من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر وساير ما يسبح في الما ويعيش
فيه قال والجواب انه لا يبعد ان يوصف بانها دابة من حيث انها تدب في الما فهي كالطير لانها
تسبح في الما كما ان الطير يسبح في الهوا الا ان وصفها بالدبيب اقرب الى اللغة من وصفها
بالطيران الى ان قال ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الارض قال الجواب من وجهين
الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون ما في السما احتجاجا بالاظهر لان ما في السما وان كان مخلوقا
مثلنا فغير ظاهر والثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه
الحيوانات فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله اظهارها وهذا المقام مقام يكفي
بذكر من كان ادون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه فلهذا المعنى قيد الدابة
بكونها في الارض انتهى وفي قوله تعالى في سورة هود وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
قال الزجاج الدابة اسم لكل حيوان لان الدابة اسم ماخوذ من الدبيب وبنيت هذه اللفظة
على ها التانيث واطلق على كل حيوان ذي روح ذكرا كان او انثى الا انه بحسب عرف العرب اختص
بالفرس والمراد بهذا اللفظ في هذه الاية الموضوع الاصلي اللغوي فيدخل فيه جميع الحيوانات
هذا متفق عليه بين المفسرين انتهى وفي قوله تعالى في سورة النور والله خلق كل دابة من ما ثم
قال تعالى خلق كل دابة من ما مع ان كثيرا من الحيوانات غير مخلوقة من الما اما الملائكة فهم
اعظم الحيوانات فهم مخلوقون من النور واما الجن فهم مخلوقون من النار انتهى والمراد بقوله فيما
اصطلح عليه من المخاطبة من حيث انه اصطلح عليه من المخاطبة فخرج بقيد الاستعمال اللفظ
المهمل على ما تقدم فيه وما وضع ولم يستعمل وبقيد الاصطلاح عليه من المخاطبة ما استعمل
في غير ما اصطلح عليه منهم غلطا كخذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب او يجوز كلفظ الصلاة اذا
استعمله الشارع في الدعا بالخير لمناسبة معناه الشرعي او استعمله اللغوي في الهيئة المخصوصة
لاشتمالها على الدعا بالخير ولفظ الدابة اذا استعمله اللغوي في الفرس باعتبار خصوص كونها
ذات اربع اذ لم يوضع لفظ الدابة للفرس بهذا الاعتبار وبقيد الحيثية ما وضع لمعنيين
في اصطلاح المخاطبة اذا استعمله في احدهما لا باعتبار الوضع بل من جهة العلاقة بالمعنى الاخر
نعم قد يقتضي التقييد بالمخاطبة ان الشارع مثلا لو استعمل لفظ الصلاة مثلا في الدعا بالخير
لا لمناسبة المعنى الشرعي بل من حيث اصطلاح اللغة باعتبار ذلك لا يكون حقيقة لانه لم
يستعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة بل من غيرهم وهم اهل اللغة وهو موافق لما سبق عن
شيخنا الشريف وقد سبق ان الظاهر خلافه فينبغي ان يراد باصطلاح المخاطبة ما يعم اصطلاح
المخاطب حكما بان يقصد ذلك المخاطب ذلك الاصطلاح والتكلم باعتباره وعلى قانونه
ويرد عليه المشترك اذا استعمل في معنييه او معانيه معا فانه استعمل فيما اصطلح عليه
من المخاطبة مع انه مجاز عند كثير الا ان يجاب بالمختار انه حقيقة كما نقل عن الشافعي وغيره
او يحمل ما اصطلح عليه على المعنى الواحد والمجاز في الاصل اما مصدر ميمي بمعنى الجواز

اي الانتقال من حالة الي غيرها واما اسم مكان منه بمعني موضع الانتقال وفي الاصطلاح ما
اي لفظ تجوز بالبنا للمفعول او للفاعل المفهوم منه ولذا اطلقه الش اي تعدي به بالوجه
في الاستعمال تعديا صحيحا كما هو المتبادر من اطلاق التعدي خصوصا وقد قيل ان الشي
عند اطلاقه ينصرف لفرده الكامل والمراد بالتعدي الصحيح ما يكون للعلاقة المبتينة
في محلها عن موضوعه اللغوي لانه المتبادر كما تقدم وهو ما عين للدلالة عليه بنفسه
سوا كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه او يدرج في قاعدة كما تقدم بيانه وحيث اريد
بالتجوز اللغوي فلا دور اذ المراد بالمجاز معناه الاصطلاحي وبقوله تجوز معناه اللغوي
وفيه اشارة الي مناسبة معني المجاز الاصطلاحي لمعناه اللغوي المتقدم وهي ان اللفظ
قد انتقل الي غير معناه الاصلي فهو متصف بالانتقال وسبب له في الجملة وان المستعمل
قد انتقل فيه من معني الي اخر فخرج بقيد الاستعمال ما وضع ولم يستعمل ومنه الزائد كما اشار
اليه في التلويح وبقيد الوضع المهمل وبقيد التعدي بالصحيح الغلط كاستعمال لفظ الارض
في السما وبالعكس من غير قصد الي وضع جديد لعدم العلاقة ونازع بعضهم في هذا المثال
بما حاصله ان بين السما والارض علاقة التضاد لاعتبار التسفل في الارض والعلو في السما
وهما ضدان ويمكن ان يجاب بان مجرد وجود العلاقة لا يكفي بل لا بد من ملاحظتها والبنا عليها
فمجرد استعمال لفظ الارض في السما لا يكون صحيحا ما لم تلاحظ العلاقة ويبني هذا الاستعمال
عليها فان قلت يدخل في المجاز لفظ الصلاة مثلا اذا استعمله الشارع في الدعا بجبر لمناسبة
لموضوعه الشرعي فانه مجاز مع انه لم يتعد به عن موضوعه اللغوي قلت الكلام في المجاز
اللغوي وهذا مجاز شرعي لا يقال يرد علي هذا التعريف المشترك اذا استعمل في احد
معنييه او معانيه مع قرينة مانعة عن ارادة غيره فانه حقيقة مع دخوله في حد المجاز لانه
تجوز به اي تعدي به عن موضوعه الذي هو ما عدا المعني المراد فانه موضوعه ايضا لانا نقول
قوله موضوعه مفرد مضاف للمعرفة فيفيد العموم والمعني ما تجوز به عن كل موضوع له فخرج
هذا اذ لم يتجوز به عن كل موضوع له فتامل قال الش في شرح جمع الجوامع ومن زاد في تعريف
المجاز كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له اولا مشي علي انه لا يصح ان يراد باللفظ
الحقيقة والمجاز معا انتهي واقول علي ان ينظر فيه بانا لا نسلم التنافي بين القرينة المانعة
عن ارادة ما وضع له اولا وصحة استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا لجواز ان تكون
القرينة مانعة عن ارادة ما وضع له اولا وحده وهذا لا ينافي جواز ارادته مع غيره
فلا يلزم من زيادة البيانيين ما ذكر لئن يقولوا بعدم صحة استعمال اللفظ في حقيقته
ومجازه معا حتي تكون الزيادة لاجل ذلك بل يجوز ان تكون زيادتهم ذلك لاخراج الكناية
لان الكناية عندهم مستعملة في غير ما وضعت له مع جواز ارادته ولهذا قال المولي
التفتازاني في شرح التلخيص وانما قيد بقوله مع قرينة عدم ارادته اي ارادة الموضوع
له ليخرج الكناية لانها مستعملة في غير ما وضعت له انتهي وقال في التلويح واما

الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال انتهى
ثم رايت في التلويح في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز
والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد
قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهذا لاينافي
كونه داخلا تحت المراد انتهى وقد يجاب بان الشارح ثبت عنده قول البيانيين بانه لايصح ان يراد
باللفظ الحقيقة والمجاز معا فاستدل بذلك على ما زاده للاحتراز عن ذلك ايضا فليتامل وهذا
التعريف للمجاز مبني على المعنى الاول من المعنيين المعرفين بالتعريفين السابقين حال كون
ذلك المعنى الاول للحقيقة اي في مقابلته وعلى المعنى الثاني من المعنيين المذكورين
للحقيقة اي باعتباره وفي مقابلته يقال في تعريف المجاز هو اي المجاز ما اي لفظ استعمل
استعمالا صحيحا كما هو المتبادر من اطلاقه كما تقدم نظيره في غير ما اي المعنى الذي اي غير كل
معنى اصطلح عليه اي على انه لذلك اللفظ اصطلاحا صادرا من الجماعة المخاطبة بذلك
اللفظ من حيث انه غير كل معنى اصطلح عليه من المخاطبة فخرج بقيد الاستعمال اللفظ المهمل
وما لا تفهم معانيه وما وضع ولم يستعمل وبتقييد الاستعمال بالصحيح الغلط فليس واحد
منها مجازا كما انه ليس بحقيقة وبقيد مغايرة كل ما اصطلح عليه الحقيقة وقيد الحيثية
لادخال ما وضع لمعنيين في اصطلاح المخاطبة اذا استعمل في احدهما لا باعتبار الوضع بل
باعتبار علاقته بالمعنى الاخر كان يكون لازما له او بعضا منه فيستعمل اللفظ فيه لعلاقة
اللزوم او البعضية كما علم كل ذلك مما تقدم وبعد ملاحظتك عموم ما في قوله في غير ما اصطلح
عليه اي في كل معنى مغاير لما اصطلح عليه تعلم انه لا يرد عليه المشترك اذا استعمل في احد
معنييه مثلا لقرينة كما علم ذلك مما تقدم ايضا والحقيقة اي اللفظة التي يطلق عليها
هذا الاسم اصطلاحا باعتبار نسبتها الى الواضع اما لغوية وذلك بان اي بسبب ان
وضعها لذلك المعنى الذي استعملت فيه وكانت باعتبار استعمالها فيه حقيقة اصطلاح
اهل اللغة قال في شرح جمع الجوامع باصطلاح او توقيف واعترضه بعض شيوخنا
بان التوقيف طريق الى العلم بالوضع لا سبب لتحققه وبانه لو اسقط ذلك وعبر اولا
بقوله بان وضعها واضع اللغة كان سديدا انتهى ويجاب بان المراد بوضع اهل اللغة ما يشمل
الوضع الحكمي لهم ليصح على القول المختار ان الواضع هو الله تعالى وانما لم يقل بان وضعها
واضع اللغة لان مجرد وضع واضعها اذا كان هو الله تعالى لا يصحح نسبة الموضوع لاهل
اللغة بل لا بد في صحة تلك النسبة من تعلق الوضع بهم فلذا اضافه اليهم فتامله فلعله
لا يخلو عن دقة ثم المتبادر من اللغة هي اللغة العربية ومن اهلها هم العرب مع انه لا يمتنع
حمل اللغة في مثل ذلك على اعم لغة العرب وقد يوجه الحمل على المتبادر بان لغة العرب هي المقصودة
لهم ببيان احكامها لان الشرع يرد بها وعلى هذا لا يكون التقسيم حاصلا اللهم الا ان يكون
التقسيم للالفاظ العربية او تكون حقائق غير اللغة العربية داخلة في العرفية

من حم

ولا

ولا يخفى ما فيه فليتأمل ومثال اللغوية **كالاسد** اي كلفظ اسد حال كونه موضوعا
عند اهل اللغة **للحيوان المفترس واما شرعية** وذلك **بان** اي بسبب
ان **وضعها** للمعنى المذكور **الشارع** لم يقل اهل الشرع على طريقة ما قبله لان ما وضع
اهل الشرع دون الشارع عرفية لا شرعية ولقائل ان يقول ان اريد بالشارع النبي
صلى الله عليه وسلم فهو بتسليم انه وضع الشرعيات لم يضع جميعها فلا يصح الحصر في قوله
بان وضعها الشارع الا ان يحمل بان بمعنى كان وان اريد به الباري سبحانه وتعالى
فالاصح ان اسماءه تعالى توقيفية مطلقا وايضا فهو واضع اللغة ايضا فكيف تميزت
هذه باسم الشرعية ويجاب بان المراد قسم ثالث وهو المفهوم الشامل للباري تعالى
ولرسوله صلى الله عليه وسلم وباختيار الشق الثاني ويجاب عن اول وجهي الاعتراض
عليه بان اطلاق الشارع عليه على القول المجوز لما لا يوهم نقصا وعن ثانيهما بانه
وضع هذه متعلقة بالشرع فلذا سميت شرعية ومثال الشرعية **كالصلاة** اي كلفظ
صلاة حال كونه موضوعا من جهة الشارع **للعبادة المخصوصة** المعبر عنها فيما سبق
بالهيئة المخصوصة تفننا **واما عرفية** وذلك **بان** اي بسبب ان **وضعها** للمعنى المذكور
اهل العرف العام وهو ما لا يتعين ناقله عن المعنى اللغوي او المراد بالعرف المتعارف
وهو اللفظ بالقياس الى معناه ومثال العرفية المذكورة **كالدابة** اي كلفظ دابة حال
كونها موضوعة عند اهل العرف العام **لذوات الاربع** بالمعنى السابق **كالحمار وهي** اي
والحال ان لفظة الدابة نحو قوله **لغة** اما حال من هذا المبتدا على قول سيبويه مؤول بالمشتق
اي والدابة حال كونها لغة اي موضوعة بالوضع العربي واما ظرف اعتباري متعلق بالخبر
وهو قوله **لكل ما يدب على الارض** وتقدم شرحها اي موضوعة لذلك في اللغة او حال من الضمير
فيه بناء على قول الاخفش وغيره انه يجوز تقديم مثل هذه الحال على عاملها اي موضوعة
لذلك في اللغة اي في الالفاظ الموضوعة بالوضع العربي وفي عدادها الكل ما يدب **او اهل
العرف الخاص** وهو ما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي وذلك **كالفاعل** اي كلفظ فاعل
حال كونه موضوعا **للاسم المعروف** وقوله **عند النحاة** متعلق بقوله للاسم ويجوز ان
يتعلق معه بالمعروف بناء على وجه التنازع وهو في اللغة لمن صدر عنه الفعل وذكر العضد
ان العرفية غلبت عند الاطلاق على ما وضعه اهل العرف العام والاخرى تسمى اصطلاحية
فاطلاق العرف عليهما في كلام المص من خلاف الغالب **وهذا التقسيم** للحقيقة الى هذه
الاقسام الثلاثة **ماش** ومبني **على التعريف الثاني للحقيقة** لشمول ما اصطلح عليه
من المخاطبة لكل مما اصطلح عليه من اهل اللغة ومن الشارع ومن اهل العرف بقسميه
وقد يمنع شموله اللغوية بناء على المختار ان اللغة غير اصطلاحية بل واضعها هو الله
تعالى الا ان يتجوز في الاصطلاح بحيث يشملها على هذا القول لا يقال او يفرع ذلك على القول
بانها اصطلاحية لان هذا لا يوافق ما تقدم عن الشارح في شرح جمع الجوامع **دون التعريف**

الاول لما القائم على الحقيقة اللغوية لاختصاص الموضوع فيه باللغوي على ما سبق تقريره نعم يمكن ان يمنع قصوره على اللغوية لتناول الموضوع فيه لغير المقصود بيان الاختلاف في العبارة دون المعنى بل قد يترجح هذا على ما ذكره لانه يلزم عليه الاقتصار على تعريف اللغوية مع تضعيف التعريف الشامل لغيرها ايضا والاوجه لذلك ممن يعترف بوجود غير اللغوية نعم ان اراد بناء التعريف على انكار وجود غير اللغوية كما جزم به التاج الفزاري في شرحه انفع ما قالوه الا ان ذلك البناء مما يقبل المنع فليتامل لا يقال هذا التقسيم فاسد مطلقا لان الكلام في الحقيقة في الاصطلاح فتقسيمها الى اللغوية وغيرها من تقسيم الشيء الى نفسه وغيره وهو لا يجوز لانا نقول قد اشرنا فيما سبق الى اندفاع ذلك بان النسبة في اللغوية وغيرها باعتبار واضعها لا باعتبار اطلاق لفظ الحقيقة عليها الذي الكلام فيه فالحاصل ان ما يطلق عليه لفظ الحقيقة في الاصطلاح اما ان يكون واضعه لمعناه اهل اللغة او غيرهم فلا اشكال فتامله ط لكنه قد يلتبس مع عدم التامل الصحيح وانما اي ما يطلق عليه هذا اللفظ اصطلاحا اما ان يكون اي يوجد ويتحقق من حيث وصفه باطلاق هذا الاسم عليه او المراد بالمجاز هنا التجوز لكن الاول انسب بقوله الاتي فالمجاز بالزيادة مثل قوله ليس الخ بزيادة اي بسبب زيادة لفظ على العبارة الموضوعة لاداء ذلك المعنى والمعهودة فيه او معها وبسبب او مع نقصان لفظ عنها او بسبب او مع استعارة والاستعارة مجاز علاقته المشابهة فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي كاسد في قولنا رايت اسدا يرمي فان كانت العلاقة غير المشابهة سمي مجازا مرسلا وذلك لان الارسال في اللغة هو الاطلاق والاستعارة مقيدة بادعاء ان المشبه من جنس المشبه به والمرسل مطلق عن هذا القيد وكثيرا ما يطلق الاستعارة على المعنى المصدري وهو استعمال المشبه به في المشبه وهو المناسب هنا كما لا يخفى وانقسام المجاز الى الاستعارة والمرسل هو ما قرره اهل البيان قال بعضهم والاصوليون يطلقون الاستعارة على كل مجاز فلا تغفل عن تخالف الاصطلاحين كيلا تقع في الغلط اذا رايته مجازا مرسلا اطلق عليه الاستعارة انتهى وقضية كلام المصنف ان ما سلكه من جعل الاستعارة احد اقسام المجاز مصطلح الاصوليين ايضا وعليه مع هذا المنقول عن البعض يكون للاستعارة اطلاقان عند الاصوليين فالمجاز بالزيادة ان اريد بالمجاز اللفظ كما هو الظاهر فلا اشكال في قوله مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء وان اريد به معنى التجوز فهو على حذف المضاف اي مثل مجاز قوله تعالى اي المجاز فيه وكذا يقال فيما ياتي فالكاف زائدة والمعنى ليس مثله شيء وان لم تكن الكاف زائدة فهي بمعنى مثل اي مستعملة في معنى هو مثل او في معنى لفظ مثل فيكون المعنى ليس مثل مثله شيء وذلك اخبار عن نفي مثل المثل دون نفس المثل مما يستحيل على اخبار غير الصدق فلا يكون نفس المثل منتفيا فيكون له تعالى مثل تعالى عما لا يليق به علوا كبيرا ومثل وهو اي وجود مثل له تعالى محال وذلك لان المثل هو المشارك في تمام الماهية فلو شارك

غيره في ذلك لخالفه بالتعيين ضرورة ان المتشاركين في تمام الماهية لابد ان يخالفا بتعين وتشخص
ليمتاز هويتهما ويتعدد اذ لا شك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب
في هويتها وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للحدوث المنافي للوجوب الذاتي الثابت
بالبرهان القطعي له تعالى فقد لزم من عدم زيادة الكاف هذا المحال فتعينت زيادتها وايضا
المقصد اي المقصود بهذا الكلام وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء نفيه اي نفي وجود المثل له تعالى
فلو لم تكن الكاف زائدة لافاد الكلام خلاف المقصود به وهو لا يليق خصوصا مع بطلان ذلك المفاد
في نفسه فتعينت زيادتها ولا يخفى ان قوله السابق فهي بمعنى مثل احملها على الاسمية اذ
الحرف لا يكون بمعنى الاسم ويتوجه عليه ح منع الملازمة في قوله والا هي بمعنى مثل لان عدم
الزيادة صادق بالحرفية وايض فلزوم المحذور المذكور ثابت على تقدير الحرفية ايض اللهم الا ان
يريد بمعنى مثل مشاركتها المثل في المعنى في الجملة فتصدق بالحرفية ايض هذا وما ذكر من زيادة
الكاف ولزوم المحال بتقدير عدم الزيادة غير لازم لما ان المثل ياتي بمعنى الذات وبمعنى المثل
بفتحتين اي الصفة فيجوز ان لا تكون الكاف زائدة ويكون المعنى ليس كذاته شيء اي ذات او ليس
كصفته شيء اي صفة ولهذا قال العلامة البيضاوي في الاية والمراد من مثله ذاته كما في قولهم
مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه عنه فانه اذا نفي عمن يناسبه ويسد مسده كان
نفيه عنه اولى ومن قال الكاف فيه زائدة لعله عنى انه يعطي معنى مثله غير انه اكد لما ذكرناه
وقيل مثله صفته اي ليس كصفته صفة انتهى واما لان الكلام وارد على طريق الكناية فان
انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل عرفا لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبالطريق
الاولى ان لا يكون له ما يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه واما لان الكلام
مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر مسلم لا ينكره احد ويصلح ان يكون
مخاطبا حتى المشركون انما الشأن في نفي المثل واثباته فاذا نفي مثل المثل قطعا لان الذات
متحققة وهي مثل لمثلها فيلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل مع ثبوته فتعين الاول اعني
انتفاء المثل والحاصل ان ثبوت مثله تعالى مستلزم لثبوت مثل مثله تعالى ونفي اللازم
جعل دليلا على نفي الملزوم هكذا قرر السيد بهذين الوجهين كلام العضد وقد اجاب الاسنوي
بان المثل يلزم منه بالضرورة ان يكون له مثل فان زيدا اذا كان مثلا لعمرو كان عمرو مثلا له
ايض فيلزم من نفي مثل المثل نفي المثل لانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم ثم قال فان قيل فيلزم
انتفاء ذات الباري سبحانه وتعالى على هذا التقدير لانه من جملة الامثال قلنا لا يلزم فان المراد
نفي مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى ونقول خص بالعقل انتهى وقال بعضهم في جواب
هذا السؤال ربما يقال المفهوم من هذا التركيب على تقدير عدم زيادة الكاف نفي ان يكون
لمثله مثل سواه بقرينة الاضافة كما ان المفهوم من قول المتكلم ان دخل داري احد فكذا احد سوى
المتكلم وايض لا نم انه لو وجد له مثل لكان هو مثلا لمثله لان وجود المثل محال جاز ان يستلزم
محالا اخر فتامل انتهى وهذا الجواب من هذا البعض كجواب الاسنوي الثاني بقوله ونقول

ظاهر في
صح

فصدقه اما بانتفاء المثل واما بثبوته
واما بانتفاء مثل المثل لكن الثاني
باطل لانه لو تحقق المثل
لتحقق مثل المثل
صح

خص بالعقل اي ان الله تعالى معلوم الوجود هو مخصوص بالعقل القاطع عن المثل يمنع لزوم
التناقض السابق في كلام السيد الا ان يجيب بمنع التخصيص الذي ادعاه الاسنوي والاكتفا
الذي ادعاه البعض لان المعنى المانع من ثبوت مثل لمثله مانع من ثبوته على العموم لشموله
سائر الامثال فليتامل ولا يخفى ان احتمالا لجميع هذه الوجوه لا ينافي صحة التمثيل الذي هو
مقصد المص لانه يكفيه الاحتمال وان الكلام من قبيل الحقيقة في جميعها حتى الكناية ان اريد
فيها استعمال اللفظ في الملزوم الذي هو نفي مثل المثل لينتقل منه الى اللازم الذي هو نفي
المثل فان اريد فيها استعمال اللفظ في نفس اللازم فهي مجاز وهما اطلاقان للكناية
والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية قال في المطول للقطع بان
المقصود سوال اهل القرية وان كان الله تعالى قادرا على انطاق الجدران ايضا وقال الشيخ عبد
القاهر ان الحكم بالحذف هنا لامر يرجع الى غرض المتكلم حتى لو وقع في غير هذا المقام لم يقطع
بالحذف لجواز ان يكون كلام رجل مر بقرية قد خربت وباد اهلها فاراد ان يقول لصاحبه
واعظا او مذكرا او لنفسه متعظا ومعتبرا اسئل القرية عن اهلها وقل لها ما صنعوا كما يقال
اسئل الارض من شق انهارك وغرس اشجارك وجنى ثمارك هذا كلام المطول وقد نوقش
في قوله السابق للقطع الخ بانه لا يثبت المدعى وهو الحذف لجواز ان يراد بالقرية اهلها مجازا
بل هو اولى لاولوية المجاز على الحذف واجيب بانه لم يقصد الاستدلال على تعيين الحذف بل على
صحة التمثيل بالاية فحاصل كلامه انا نقطع بان المقصود سوال اهل القرية والاية مع ذلك تصلح
لحذف المضاف فان حملت عليه كانت مما نحن فيه والمثال يكفيه الاحتمال فليتامل قال
الش في شرح جمع الجوامع بعد ان ذكر في الموضعين نحو ما ذكره هنا فهو تجوز اي توسع بزيادة
كلمة او نقصها وان لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل
نفي مثل المثل في نفي المثل وسوال القرية في سوال اهلها وليس ذلك من المجاز في الاسناد انتهى
فعلى الاول لا يكون نفي الايتين مجازا بالمعنى السابق لاستعمال اللفظ في موضوعه فيكون
حقيقة وانما المجاز فيها بمعنى اخر غير ما تقدم وهي كلمة تغير اعرابها الى نوع اخر بسبب زيادة
لفظ او حذفه كما في التلخيص او الاعراب المتغير اليه المذكور كما هو ظاهر عبارة المفتاح فالمجاز
في واسئل القرية على ما في التلخيص لفظ القرية وعلى ما في المفتاح نصب القرية وعلى
الثاني يتحقق المجاز في الايتين بالمعنى السابق والاول هو ما عليه السكاكي ومن تبعه
والثاني الذي نقله بصيغة قيل هو ما ذكره هنا بقوله وقرب بالبنا للمفعول موافقة
لتعبيره بقيل هناك صدق تعريف المجاز المتقدم على ما ذكر من قوله تعالى ليس كمثله
شيء وقوله واسئل القرية بالحكم بانه اي الشان استعمل بالبنا للمفعول في الاية الاولى
نفي مثل المثل اي اللفظ الموضوع له اذ الاستعمال من صفات الالفاظ دون المعاني
في نفي المثل فان قيل هذا لا يفيد التجوز لان مثل الشيء مثل لمثله ايضا فلا يكون اطلاق مثل
المثل عليه مجازا اجيب بان المفهومين متخالفان قطعا فاذا استعمل ما وضع بازاء

احدها

احدها في الاخر كان مجازا وما ذكرتم على تقدير صحته انما يتاتي فيما اذا اطلق مثل المثل على ذات
المثل والمراد في المثال هو المفهوم لا الذات ولو اريد الذات كان ايضا مجازا لانها لم ترد من حيث
انها مثل المثل بل من حيث انها مثل واستعمل في الاية سوال القرية اي اللفظ الموضوع له
لما تقدم في سوال اهلها فقد تجوز بالقطا اي تعدى به عن موضوعه فيكون مجازا بالمعنى
السابق وعلى هذا فتقدير الزيادة والنقصان انما هو بيان للاصل وما كان يجب عند الاتيان
بالحقيقة والا فلا زيادة ولا نقصان على هذا التقدير وهذا ما عليه الاصوليون على ما قال له
السيد في حواشي المطول قال بالدليل انهم عرفوا المجاز بما سبق ثم قسموا علاقته الى ما ذكر من
الاقسام وح يشكل صنيع الشارح حيث مشى على مذهب السكاكي ومن وافقه وضعف مذهب
الاصوليين في مقام شرح كلامهم ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يسلم للسيد ان جميع الاصوليين
على ما ذكروا في عباراتهم ما يسند هذا المنع كقول المستصفى الثاني من انواع المجاز الزيادة
كقوله ليس كمثله شيء فان الكاف وضع للافادة فاذا استعمل على وجه لا يفيد كان على خلاف الوضع — كان صح
الثالث النقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله واسئل القرية والعير والمعنى اسئل اهل
القرية وهذا النقصان اعتادته العرب فهو توسع وتجوز انتهى وقوله على وجه لا يفيد
اي معناه الموضوع له ضرورة انه لا شك لا ينافي انه يفيد التاكيد لكن يبقى عليه ان الاولى
ما قاله السيد لانه الموافق لمعنى المجاز السابق مع امكان حمل الكلام فيما وجه الاعتراض عنه — عليه صح
الا ان يقال هو كونه خلاف المتبادر من الزيادة والنقصان اذ لا زيادة ولا نقص في الحقيقة
على ما قاله السيد وقوله استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل يقتضي ان المجاز مجموع ليس كمثله
شيء ومجموع اسئل القرية ويوافق ذلك قول المحصول في الاعتراض على بعض تعاريف الحقيقة
والمجاز لان المجاز بالزيادة والنقصان انما كان مجازا لانه نقل عن موضوعه الاصلي الى موضع
اخر في المعنى والاعراب ثم قال اما في المعنى فلان قوله ليس كمثله شيء يفيد نفي مثل مثله وهو باطل
لانه يقتضي نفي الله تعالى عن ذلك الا انه نقل عن هذا المعنى الى نفي المثل اهـ لكن في حواشي
المطول جعل المجاز في الاول لفظ كمثله وفي الثاني لفظ القرية والقولان كلاهما صحيح وبما تقرر
يعلم ان صدق التعريف على ما ذكر حقيقي لا تقريبي ففي تعبيره بالتقريب اشكال الا ان يراد
التقريب الى الفهم فانه كان بعيدا عنه بناء على انه المتبادر الزيادة والنقصان وليس من المجاز — وقوله صح
في الاسناد اي لانه ليس فيه اسناد لغير من هو له غاية ما في الباب انه وقع التجوز في احد
الطرفين دفع ما قد يتوهم من غير تامل ونحو رايت غائطا اي لفظ غائط مستعملا
فيما يخرج من دبر الانسان من الفضلة المخصوصة لا مطلقا كما هو ظاهر الموصول هنا للعهد
فان هذا اللفظ نقل اليه اي الى الخارج المذكور من حقيقته اي عن معناه الحقيقي
وهو ما وضع له ذلك اللفظ لغة فتانيث الضمير في قوله وهي اي حقيقته فيه نظر ومجرد
تانيث اللفظ مع تذكير معناه لا يسوغ تانيث الضمير ويجاب بحمل الحقيقة هنا على معنى
موثنا الماهية اي عن ماهية الحقيقة اي التي وضع لها اللفظ لغة المكان المطمئن

من الارض اي المنخفض كما عبر به في جمع الجوامع وفي شرح التاج الفزاري اصل هذه الكلمة
يعني لفظ الغائط في اللغة المكان المطمئن بين مرتفعين وكان الذي يقضي الحاجة
يقصد ذلك كثيرا طلبا للستر انتهى وقضية قوله المطمئن خروج غير المطمئن وقولنا من
الارض الذي ذكره المعظم في شرح منهاج الفقه يتبعا للغير خروج ما عدا الارض كالابنية
وقوله تقضي اي تخرج وتفرغ فيه الحاجة خروج المكان المطمئن مع قطع النظر عن هذه
الحالة وتعبيره بالمضارع عدم اعتبار وجود القضا بالفعل ولم ار في ذلك شيا والحاجة
ما يخرج من المخرج وهل يشمل هنا غير البول ونحو خارج غير الانسان لم ار فيه شيا وقضية قوله
في غير هذا الكتاب عقب قوله تقضي فيه الحاجة باسم الخارج المجي ورة الاختصاص بالروث
لانه الذي يسمى بالغايط دون البول وغيره وان الحاجة هنا بمعنى المحتاج الي خروجه او سمي
بها لمناسبة ذلك الاحتياج ويتعلق بقوله نقل نقل قوله بحيث صار لا يتبادر منه الي
الفهم عند الاطلاق عرفا اي في العرف العام فيما يظهر بقرينة انه المراد عند الاطلاق
الا ذلك الخارج فيكون حقيقة في ذلك الخارج عرفا لان التبادر علامة الحقيقة ولا ينافي
ذلك ما تقرر المعلوم من انه مجاز لانه باعتبار الامر اللغوي فهو مجاز لغوي حقيقة عرفية ولقصد
التنبيه في محل على ذلك ذكر الشارح الحيثية المذكورة فان قلت لكن قوله بالنقل ينافي كونه
مجازا لان المنقول من اقسام الحقيقة كما تقرر في محله قلت لا نم المنافاة لانه اراد النقل
بالمعنى اللغوي وهو مطلق المجاوزة باللفظ عن معنى الي اخر لا الاصطلاحي وهو ما يكون
لمناسبة مع هجر المعنى الاول والمنقول الذي هو من اقسام الحقيقة هو المنقول بالمعنى
الاصطلاحي دون المنقول بالمعنى اللغوي وان تحقق النقل بالمعنى الاصطلاحي هنا ايض
فانهم قالوا اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينها نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم
يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهي الاول حقيقة
وفي الثاني مجاز ونبهوا على ان هذا التقسيم المشهور يوهم ان كلا من المنقول والمرتجل
قسم مقابل للحقيقة والمجاز وليس كذلك بل هما من افراد الحقيقة وانه مبني على ما في
الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فان قلت النقل بالمعنى اللغوي
المذكور موجود في كل مجاز فلا وجه لتخصيصه ببعض الاقسام ولا يكون المجاز بالنقل
مقابلا لغيره منها ومن هنا اعترض التاج في شرحه بانه ربما يتوهم من هذا التقسيم ان كل قسم
مقابل للاخر وليس الامر كذلك بل هذه القسمة متداخلة فان النقل يعم جميع اقسام المجاز
اذا اطلق بمعناه اللغوي وبيان ذلك في هذه الامثلة ان قوله تعالى ليس كمثله شي نقل
من الدلالة على نفي مثل المثل الي نفي المثل وقوله تعالى واسئل القرية نقل من الدلالة
على سوال القرية الي سوال اهلها ولفظ الغايط نقل من المكان المطمئن الي فضلة الانسان
وقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض نقل من الاخبار عن ارادة الحقيقية التي هي ارادة الحي
الي صورة ظاهرة تشبه صورة المريد فالمجاز كله نقل اللفظ عن موضوعه الاول انتهى قلت

كان

كانه اراد بقوله بالنقل بمجرد النقل من غير مصاحبة زيادة او نقصان او استعارة والنقل
بهذا الاعتبار مخصوص ببعض الاقسام والمجاز بالنقل بهذا الاعتبار مقابل لغيره من
بقية الاقسام المشتملة على النقل مع زيادة فان قلت لا حاجة الى ذلك كله لان كون المنقول
حقيقة انما هو باعتبار اصطلاح الناقل وذلك لا ينافي كونه مجازا باعتبار غيره كما في المثال
فان كون الغائط حقيقة في الخارج باعتبار العرف لا ينافي كونه مجازا باعتبار اللغة وعليها
كلام المص فلا اشكال قلت هذا لا يجدي شيا لدلالة كلام المص على ترتب التجوز على النقل
وهذا انما يصح لو اريد به المعنى اللغوي اذ المعنى الاصطلاحي انما يترتب عليه كون
اللفظ حقيقة لا مجازا فليتامل والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى يريد من قوله جدارا
يريد ان ينقض شبه ميله الى السقوط بارادة السقوط التي هي من صفات
الحيوان الجاد في القرب من الفعل ثم استعار للميل المشبه لفظ المشبه به وهو لفظ
الارادة ثم اشتق من لفظ الارادة المستعار لفظ الفعل اعني يريد فتكون الاستعارة في
المصدر اصلية وفي الفعل تبعية لجريانها فيه بعد جريانها في المصدر وتبعية بخلافها
في المصدر فهي جارية فيه ابتداء لا بالتبعية والاستعارة في سائر الافعال والمشتقات
تبعية لجريانها فيها بعد جريانها في المصدر وفي سائر اسماء الاجناس حقيقة او تاويلا
في الاعلام المشتهرة بنوع وصفية كرايت اليوم حاتما اي جوادا اصلية على ما تقرر
في محله فيكون قوله تعالى يريد مجازا مبنيا على التشبيه والمجاز المبني على التشبيه
بان جعلت علاقته المصححة للتجوز هي التشبيه وقصد ان الاطلاق بسبب المشابهة
يسمى استعارة فالاستعارة مجاز وعلاقته المشابهة وكثيرا ما يطلق على المعنى المصدري
الذي هو استعمال اسم المشبه به في المشبه كما تقدم بيان ذلك مع بيان ان المعنى الثاني
هو المناسب في كلام المص فقول الش والمجاز المبني على التشبيه ان اراد به معنى التجوز
فلا اشكال في جعله توجيها لقول المص والمجاز بالاستعارة لان المعنى ح انما كان قوله تعالى
يريد مجازا بسبب الاستعارة لانه صار مجازا بواسطة اطلاق اسم المشبه به على المشبه
وهذا الاطلاق يسمى استعارة وان اراد به معناه الظاهر الذي هو اللفظ كما هو المتبادر
من السياق ففي التوجيه به اشكال لان المعنى ح انما كان قوله تعالى يريد مجازا بسبب الاستعارة
لان اللفظ المجاز الذي علاقته المشابهة يسمى استعارة ولا يخفى ما فيه لانه ان كان
الاستعارة في قولنا بسبب الاستعارة بالمعنى المصدري كما هو المناسب كما تقرر
فالكون مجازا بسبب الاستعارة لا يترتب على تسمية اللفظ استعارة وليس في كلام
المص دعوى تسمية هذا المجاز بالاستعارة حتى يكون قول الش والمجاز الخ توجيها له اللهم
الا ان يجعل ترتب الكون مجازا بسبب الاستعارة على التسمية باعتبار ما تشعر به من
تحقق الاستعارة وان كان المراد به اللفظ كان المعنى واللفظ المجاز بسبب اللفظ المجاز
المبني على التشبيه ولا معنى له وكذا يقال لو اريد بالمجاز في عبارة المص التجوز او اريد

بحث الامر

بالباء في بالاستعارة بمعنى المصاحبة او الملابسة فان الاشكال بحاله فليتامل **والامر استدعا الفعل** طلب ما يسمى فعلا عرفا او لغة ولو على وجه المسامحة وبحسب الظ فيشمل القول والنية والاعتقاد وان لم يكن الاعتقاد فعلا في الحقيقة بل هو انفعال او كيف على ما تقرر في محله والسين للتاكيد دون الطلب حال كون ذلك الاستدعا مدلولا عليه **بالقول** اي باللفظ الدال عليه بالوضع وقوله **ممن هو دونه** اي دون الطالب في الرتبة يتعلق بالاستدعا او بالفعل وقوله **على سبيل الوجوب** اي على سبيل وصفة هي الوجوب اي الجزم بالمنع من ترك الفعل ففيه تجريد لئلا يلزم التكرار اذ الوجوب استدعا الفعل استدعا جازما او على سبيل وصفة ثابتة للوجوب وهي الجزم فالاضافة حقيقية على هذا تتعلق بالاستدعا ايضا وظ ان المحدود هو الامر المعطوف فيما سبق على اقسام الكلام لا الامر الذي هو من جملتها في قول المص والكلام ينقسم الى الامر الخ اذ لابد ح ان الذي هو من اقسام الامر الكلام يجب ان يكون لفظا كالمقسم فلا يصح حده بالاستدعا على ما سيعلم فان قلت القول مشترك بين النفساني واللساني في احد قولي الاشعري وحقيقة في النفساني مجاز في اللساني في قوله الاخر وكل من المشترك والمجاز ممتنع في الحدود الا بقرينة قلت القرينة هنا موجودة وهي استعماله مجرورا بالبا المتعلق بالاستدعا فان القول النفساني نفس الاستدعا فلا يمكن جره بالبا المقتضي للمغايرة بينهما **فان** فقد الاستدعا كما في التعجيز والتهديد والاباحة او كان الاستدعا للترك كلا تقربوا الزنا او للفعل لا بالقول المذكور كان كان بغير لفظ كالاشارة والقرائن المفهمة او بلفظ غير دال بالوضع عليه نحو انا طالب منك كذا فان تركته عاقبتك عليه فلا يسمى امرا بل هو نهي او غيره فان قلت المط في النهي هو كف النفس الذي هو الفعل اذ لا تكليف الا بفعل كما تقرر واذ ذاك فلا يكون استدعا الترك خارجا بقيد الفعل لان المط فيه الفعل ايضا كما تقرر فيصدق عليه استدعا الفعل بالقول الخ قلت يمكن ان يدفع بان المراد ما يسمى فعلا بحسب اللغة او بحسب العرف العام بقرينة مقابلة الفعل بالترك في حد النهي باستدعا الترك الاتي والكف وان كان فعلا في الحقيقة لكنه لا يسمى فعلا فيما ذكر ولهذا ينسب التارك الى عدم الفعل على الاطلاق فيقال فلان لم يفعل شيا او لم يصدر منه فعل او نحو ذلك مع تحقق الكف منه لكن يرد الاستدعا بنحو كف عن كذا فانه امر ولا يصدق عليه الاستدعا للفعل بالمعنى المذكور ولعل الاقرب انه يطلق في التعريف ويجعل ال في القول للعهد اشارة الى ما يسمى امرا عند النحاة وما الحق به وهو المعبر عنه فيما سياتي بالصيغة وح يدخل الاستدعا بنحو كف عن كذا ويخرج الاستدعا بنحو لا تفعل كذا وكذا يخرج الاستدعا بصيغة الاستفهام فانها تدل بالوضع على طلب التفهيم الذي هو فعل بلا اشتباه كما حرره السيد في حواشي شرح الشمسية **فان كان** اي وجد **الاستدعا** للفعل **من المساوي** للمستدعي رتبة **سمي** ذلك الاستدعا **التماسا او** وجد الاستدعا **من**

الاعلى

ايضا من المستدعي رتبة سمي ذلك الاستدعاء هذا ما ذهب اليه جمهور المعتزلة
وجمع من غيرهم والذي عليه الاشعري وغيره وصححه صاحب جمع الجوامع وغيره ان ذلك
يسمي امرا ايضا وانه لا يشترط في مسمي الامر العلو في المستدعي كما لا يشترط فيه الاستعلا
بان يكون الطلب بعظمة كما هو ظ كلام المص وان لم يكن الاستدعاء علي سبيل الوجوب اي
الجزم بان جوز الترك فظاهره اي كلام المص حيث قيد بقوله علي سبيل الوجوب انه
ليس بامر وعليه جمع وقيل انه امر ومشي عليه في جمع الجوامع وغيره حيث ترك هذا
القيد واما قول الش اعتذارا عن تقييد المص بالوجوب اي ليس بامر في الحقيقة ففيه
نظر لانه ان اراد بالحقيقة مقابل المجاز فلا حاجة اليه فان الكلام انما هو في ذلك كما هو معلوم
مع انه ح لا حاجة لذكر لفظ في بل الواجب ان يقول حقيقة وان اراد بالحقيقة الواقع ونفس
الامر فان اراد بكونه ليس امرا انه لا يكون متعلق الصيغة ورد عليه ان كونه متعلق
الصيغة ورد عليه ان كونه متعلق الصيغة مما لا نزاع فيه كما صرح هو به في شرح جمع الجوامع
وان اراد به انه لا يسمي امرا ورد عليه ورد عليه ان القائل بانه لا يسمي امرا يدعي انه لا يسماه
مطلقا لا في الظ ولا في نفس الامر كما ان القائل بانه يسمي امرا يدعي انه يسماه فيهما كما هو ظ
وان اراد بالحقيقة المعني بمعني انه لجواز تركه اشبه المباحات ورد عليه ان هذا لا يخرجه
عن كونه من افراد الامر حقيقة ولا يسوغ تقييد الحد بما يخرجه فليتامل هذا وقول لم يزل
حد المص الامر بما ذكر يشكل علي لانه ان اراد بحد الامر اللفظي فاللفظي ليس استدعاء لان الاستدعاء
ليس بلفظ فلا يصح جعله جنسا له وان اراد بحد الامر النفسي كما هو المناسب لجعله
الاستدعاء جنسا له لقوله الاتي وصيغته افعل فقد ذهب الاشعري واصحابه
وصححه في جمع الجوامع وغيره الي تنوع الكلام النفسي حقيقة في الازل الي الامر وغيره مع ان القول
في الازل لان الاقوال حادثة فقد وجدت حقيقة الامر حيث لا قول وذلك في الازل فكيف
يجعل القول فصلا له والشي لا يمكن تحققه قبل فصله اللهم الا ان يتعسف ويقال
المراد بالقول الصيغة الاتية وبكونه بالقول كونه بالقول ولو بالقوة واعتبار المال والمعني
انه الاستدعاء الذي يعبر عنه فيما لا يزال بتلك الصيغة بل قد يقال قياس ارادة الامر
النفسي ان يعم القول غير تلك الصيغة ايضا مما يدل عليه الا بالوضع كالجملة الخبرية لفظا
نحو والمطلقات يتربصن او يقال هذا مبني علي قدم القول كما ذهب اليه العضد حيث
حمل قول الاشعري الكلام هو المعني النفسي علي الامر القائم بالغير لا علي مدلول اللفظ
كما فهمه متاخرو اصحاب الاشعري لما يلزم علي ذلك من اللوازم الكثيرة الفاسدة
كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه
كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلامه حقيقة الي غير ذلك مما لا يخفي علي المتفطن في الاحكام الدينية فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعني جميعا قائما بذات الله تعالي وهو مكتوب

الاستدعاء صح

الي الامر صح

لان الفصل ذاتي للشيء وذاتي الشيء لا يمكن فهمه قبل فهمه

القول صح

في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة
وما يقال من الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو التلفظ بسبب
عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه
دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة قال السيد وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره
الشهرستاني ولا شبهة انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة انتهى ثم
رايت الشمس الاصفهاني في شرح المحصول نقل عن الشيخ ابي اسحق الشيرازي حد الامر
بنحو حد المص ثم استشكله بعين ما استشكلت به حد المص فقال وقال الشيخ ابو اسحق
الشيرازي الامر هو استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه ثم قال والاشكال عليه هو انه ان
كان حدا للامر اللساني فليس جنسه الاستدعاء بل اللفظ الدال على الاستدعاء وان كان
حدا للامر النفساني فيبطل ذلك بالامر القديم وهو الطلب القائم بذاته تعالى فانه امر
وليس هو طلب الفعل بالقول اذ لا قول في الازل فان الاقوال الدالة على المعاني القديمة حادثة
انتهى ويجري ذلك في حد النهي الاتي ايض ويمكن التعسف في حمل العبارة على اللفظ فالمراد
بانه الاستدعاء بالقول انه القول الدال على الاستدعاء ولا ينافي ذلك قوله الاتي وصيغته
افعل لان المراد به تفسير ذلك القول وبيان المراد به وعلى هذا فضمير صيغته للاستدعا
اي وصيغة الاستدعاء التي هي القول الذي هو مسمى الامر وصيغته اي وصيغة الامر
الدالة عليه اي بهيئتها بحيث لا تدل على غيره الا مجازا لكونها موضوعة له دون غيره فخرج
نحو انت مامور بكذا امرا جازما او وجبت عليك كذا فانه حقيقة الاخبار وان استلزم الامر
ولو قال الموضوعة له كان اوضح كما قال في البرهان الصيغة هي العبارة الموضوعة للمعنى
القائم بالنفس وهذه المسئلة مترجمة بان الامر هل له صيغة وهذه الترجمة اذا اطلقناها
فالمراد بها ان الامر القائم بالنفس هل وضعت له عبارة مشعرة به انتهى افعل قال الشيخ
في شرح جمع الجوامع والمراد بها كل ما يدل على الامر من صيغة انتهى قال الاسنوي ويقوم
مقامها اسم الفعل والمضارع المقرون باللام نحو اضرب واكرم واشرب وانصر وانطلق
واستخرج وصه ومه ولتصل وكان نكتة امثلة الشارح الاشارة الى ان المراد مادة افعل دون
هيئة معينة فيشمل المكسور الهمزة والعين والمفتوح الهمزة المكسور العين والعكس
وغير ذلك وهي اي الصيغة عند الاطلاق والتجرد عن القرينة الصارفة عن
طلب الفعل حالية كانت او مقالية تحمل عليه اي على الوجوب لانها حقيقة فيه
مجاز في غيره من الندب وغيره على الصحيح واللفظ عند الاطلاق انما يحمل على معناه
الحقيقي وهذا لا ينافي ما تقدم عن جمع الجوامع وغيره خلافا لظاهر كلام المص من تناول
الامر حقيقة للاستدعاء الغير الجازم ايض لانهما مسئلتان كما حرر ذلك الاسنوي
وغيره احداهما ان لفظ الامر حقيقة في الاستدعاء مطلقا جازما كان او غير جازم
والثانية ان صيغة افعل بالمعنى المقدم حقيقة في الوجوب بخصوصه فاستعمال

لفظ

لفظ الامر في الاستدعا الغير الجازم والثانية استعمال حقيقي واستعمال صيغة افعل في الاستدعا المذكور استعمال مجازي والصيغة عند الاطلاق والتجرد عن القرينة نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة فان صيغة اقيموا محمولة على الوجوب لاطلاقها وتجردها عن القرينة ويرد على الشارح انه كان الواجب ان يبدل قوله الصارفة عن طلب الفعل بقوله الصارفة الى غير الوجوب ولذلك لامرين احدهما ان ذكرا وفق بقول المص على وجه الاستثنا المنقطع الا ما دل الدليل على ان المراد منه اي الا الصيغة التي دل الدليل على ان المراد منها الندب او الاباحة اي مثلا مثال بقرينة قوله الاتي وترد صيغة الامر والمراد بها الاباحة او التهديد الخ فيحمل اي ما دل الدليل على ان المراد منه الندب او الاباحة مثلا عليه اي على الندب او الاباحة مثلا مثال الصيغة المحمولة على الندب لقيام الدليل على ارادته منها كاتبوهم من قوله تعالى والذين يبتغون الكتاب اي الكتابة مما ملكت ايمانكم عبيدا كانوا او اماء فكاتبوهم اي ندبا ان علمتم فيهم خيرا اي امانة وقدرة على اداء المال بالاحتراف كما قاله الشافعي رضي الله تعالى عنه ومثال الصيغة المحمولة على الاباحة لقيام الدليل على ارادتها منها قوله فاصطادوا من قوله تعالى واذا حللتم اي من الاحرام فاصطادوا وذلك لانهم قد اجمعوا على عدم وجوب الكتابة وعدم وجوب الاصطياد واجماعهم دليل على ان المراد في الموضعين ما ذكر وفيه نظر لانه بمجرد اجماعهم على عدم الوجوب لا يدل على خصوص الندب والاباحة كما اقتضاه قوله فيحمل عليه الخ ولقائل ان يقول اجماعهم على ما ذكر فرع حملهم الايتين على غير الوجوب فلا بد من بيان دليلهم على ذلك الحمل ويجاب بان التمثيل بهما بالقياس الى من تاخر عن المجمعين فانه يستدل باجماعهم على الحمل المذكور والامر الثاني ان التجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق مع وجود القرينة الدالة على ان المراد الندب لانه ح قد انتفت القرينة الصارفة عن طلب الفعل فصدق التجرد عنها مع انه لا يحمل على الوجوب ح بل على الندب كما صرح به المص في الاستثنا ولا يندفع الاعتراض عليه بحمل كلامه على ان مراده طلب الفعل ندبا لصدق التجرد المذكور ح مع وجود قرينة الاباحة مثلا ولا ينافي حمله على الوجوب كما هو ظ وظ الكلام ان قوله والتجرد عن القرينة من عطف التفسير على الاطلاق ويحتمل انه من عطف الاخص بناء على تفسير بعضهم القرينة بما يدل لا بالوضع او على تفسير بعض اخر لها بما يدل على الشي من غير استعمال فيه فيكون الاطلاق اعم من التجرد عن القرينة لشموله التجرد عما يدل على الشي بالوضع وعما يدل عليه مع الاستعمال فيه وعن غيرها بخلاف التجرد ونكتة العطف حينئذ دفع توهم اعتبار الدلالة بالوضع او مع الاستعمال في الحمل على الوجوب ويمكن الجواب عن الشارح بان هذا الايراد انما يرد عليه بناء على ان قول المص والتجرد عن القرينة من عطف التفسير او من عطف الاخص من وجه بالمعنى المذكور وذلك ممنوع عند الشارح

بل هو من عطف الاعم من وجه او يقال الاخص من وجه والحاصل ان بين هذين المتعا
عموما وخصوصا من وجه بناء على ان المراد بالاطلاق التجرد عن القرينة الدالة على خصوص
احد المعاني من وجوب او ندب او اباحة او غير ذلك ولا يخفى ان الاطلاق بهذا المعنى يجامع
جامع
التجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل و عدمه كما ان التجرد من القرينة الصارفة
عن طلب الفعل يجامع الاطلاق بهذا المعنى ويجامع عدمه فظهر ان النسبة بينهما العموم
والخصوص من وجه وح يندفع الاعتراض عن الشارح اما الاول فلان الاستثناء منقطع بالنظر
لقيد الاطلاق واما الثاني فلان وجود القرينة الدالة على ان المراد الندب مخارج بقيد
الاطلاق على هذا التقييد فلا يضر كون التجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل صادق
مع وجود القرينة الدالة على ان المراد الندب فتامل ذلك ولا يقتضي بالتحتية اي الامر
بدليل ما ياتي من قول الشارح ومقابل الصحيح انه يقتضي التكرار وقوله وعلى هذا من قال
انه يقتضي التكرار وقوله لان الغرض منه بتذكير ضميرا نه في الموضعين الاولين ومنه
في الثالث فهو الموافق لما صرح به غير واحد من الشراح كالتاج وان كان قد يتبادر من
انتقال الكلام الى الصيغة رجوع الضمير اليها وهو الموافق لكلام البرهان فانه
فرض الكلام في التكرار في الصيغة التكرار وان قيد بوقت او سبب ولا المرة اي
لا يدل على خصوص واحد منهما مطلقا فلا يحمل عليه على الصحيح لان ما قصد من تحصيل
المامور به يتحقق بالمرة الواحدة كما يتحقق بالاكثر منها فهو لطلب الماهية لا للتكرار
ولا للمرة لكن المرة ضرورية اذ لا يوجد تحصيل المامور به باقل منها فتجب المرة لذلك
والاصل براءة الذمة مما زاد عليها فلا تجب وللقائل ان يقول حاصل هذا الدليل ان
المقصود بالامر تحصيل الماهية مطلقا من غير تقييد بخصوص مرة او اكثر ولا يخفى
ان ذلك هو محل النزاع اذ الخصم يدعي ان المقصود بالامر ليس تحصيل الماهية مطلقا
بل بشرط التكرار فمصادرة على المطلوب ثم رايت في العضد وحواشيه التصريح بهذا الاشكال
واستدل في المحصول بان الامر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعا كاية الصلاة وعرفا
نحو احفظ دابتي وتارة للمرة شرعا كاية الحج وعرفا كادخل الدار فيكون حقيقة للقدر
المشترك بين التكرار والمرة اذ لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك او في احدهما
فقط لزم المجاز وهما خلاف الاصل ونظر فيه الاسنوي بانه اذا كان موضوعا لمطلق
الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له لان الاعم غير الاخص
فيكون مجازا وبان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية فاذا استعمل فيما تشخص
منها في الخارج كان مجازا لانه غير الموضوع له فاستعمال الامر في المقيد بالتكرار وبالمرة
مجاز فقد فر من مجاز واحد فوقع في مجازين وهذا البحث يجري في سائر الالفاظ الموضوعة
لمعنى كلي انتهى بحاله باختصار ويجاب عن الاول بان استعمال اللفظ الموضوع للمطلق
في الخاص يقع على وجهين احدهما ان يراد منه الخاص من حيث كونه من افراد المطلق
فيكون

وح يكون حقيقة لا محالة وثانيهما ان يراد منه الخاص من حيث خصوصه فاصة وح
يكون مجازا وقد اشرنا الي ذلك في بحث الحقيقة وابيناه بكلام مهم وح فلا يلزم من
ان استعمال الموضوع لمطلق الطلب في الطلب الخاص ان يكون مجازا وعن الثاني بان اللفظ
وان وضع خاصة وذلك غير لازم كما هو ظ واما اذا اطلق عليه باعتبار كونه ذهنيا فيكون
حقيقة على ان كون الالفاظ موضوعة بازا المعاني الذهنية انما هو قول الامام الرازي
ومن تبعه وقد خالفه غيره ولهذا ذهب في جمع الجوامع الى انه موضوع للمعنى الخارجي
وذهب والد الشيخ الامام كما نقله عنه فيه الي انه موضوع للمعنى من حيث هو هو ويجوز
ان يبني الامام هذا الاستدلال على قول غيره اذ مثل ذلك يقع لهم كثيرا فعلم اندفاع
هذا النظر بكلا وجهيه الا اذا دل الدليل على قصد التكرار استثنا منقطع لان
التكرار حيث دل الدليل على قصده انما هو من خارج عن الامر كما سنشير اليه
فيعمل به اي بالتكرار بان يعتقد انه مط للامر او بالدليل بان يعتقد مقتضاه
وما دل عليه من التكرار بقدر ما دل عليه فان لم يدل على قدر معين بان دل على طلب
التكرار بدون حد معين فقياس ما ياتي على مقابل الصحيح من قوله فيستوعب العمر بان
مثله هنا ويحتمل الفرق والاكتفا هنا بما يسمي تكرارا فان قلت كان الظ ان يقول
فيقتضي التكرار بدل قوله فيعمل به لان الاستثنا من قوله ولا يقتضي التكرار باعتبار
عموم احوال المفلم عدل عن ذلك لما ذكره قلت للاشارة الي ان التكرار فيما ذكر ايضا ليس
من مقتضي الامر بل من خارج فهو مطلقا لا يقتضي التكرار لكن ان دل دليل اخر على التكرار
عمل به وهو من دقايقه والامر الذي دل الدليل على قصد التكرار المامور به فيه كالامر
بالصلوات الخمس كما في قوله تعالي اقيموا الصلاة فانه دل الدليل كحديث المعراج
على تكرارها بان تفعل كل يوم وليلة مرة ومثل الامر بصوم رمضان كما في قوله عليه
الصلاة والسلام صوموا لرؤيته اي لرؤية هلال رمضان فانه دل الدليل على
تكرره كل سنة كحديث مسلم عن انس بن مالك قال نهينا ان نسال رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن شي فكان يعجبنا ان يجي الرجل من اهل البادية فيساله ونحن
نسمع فجا رجل من اهل البادية فقال يا محمد اتانا رسولك فزعم لنا وفيه وزعم رسولك
ان علينا صوم شهر رمضان في سنتنا قال صدق انتهي وفيه كما قال الامام النووي
ان صوم رمضان يجب في كل سنة اي حيث اضافه الى السنة دون العمر ومقابل
الصحيح اقوال احدها انه اي الامر يقتضي التكرار اي يدل على طلب تكرار المامور
به فيحمل عليه مطلقا اي سوا علق بشرط او صفة او لم يعلق بذلك لان النهي يقتضي
التكرار فكذا الامر بجامع ان كلا منهما طلب واجيب اولا بانه قياس في اللغة وقد
بين بطلانه وثانيا بالفرق اما بان النهي يقتضي انتفا الحقيقة وهو بانتفائها في
جميع الاوقات يتحقق والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة واما بان التكرار

للمعاني الذهنية لكن لا يلزم ان
يكون اطلاقه على المعنى الخارجي
مجازا الا اذا اطلق عليه باعتبار
كونه خارجيا ح

في الامر مانع من فعل غيره من المامورات بخلاف التكرار في النهي اذ التروك تجتمع
وتجامع كل فعل بخلاف الافعال وعلى هذا المقابل **فيستوعب** الشخص **المامور**
بالفعل بالمعنى السابق في قوله والامر استدعا الفعل **إلخ** منه **ما يمكنه** استيعابه
من زمان العمر له ليخرج عن عهدة الامر به ومن في قوله من زمان العمر للتبعيض
واضافة الزمان الى العمر بيانية او من اضافة الاعم وخرج بالتقييد بالامكان
الزمان المصروف في المحتاج اليه من اكل وشرب ونوم ونحوها لكن هل المراد
بالمحتاج اليه ما يحصل معه القدرة على التصرف المحتاج اليه مع عدم مشقة
دون ما زاد او اعم من ذلك فيه نظر والاول قريب وعليه فلا يبعد ان يضم اليه
الزيادة في بعض الاوقات لنحو التفكه على وجه لا ينتفي شيئا وان لم يحتج اليها
اذ المنع منها في غاية البعد وهل يمتنع عليه في نحو الاكل الشبع اذا حصلت
القدرة المذكورة بدونه فيه نظر وقد يستبعد امتناعه ولو تعددت المامورات
فهل يجب تقسيط الزمان عليها مطلقا سوا امر بها معا او مرتبا وعلى هذا فهل
يجب تقسط كل يوم وليلة مثلا او لا بل يجوز ان يجعل لكل واحد منها شهرا او سنة
مثلا او يفصل في وجوب التقسيط في ذلك نظر ثم رايت الامام الرازي واتباعه
استدلوا على عدم التكرار بانه لو كان التكرار لعم الاوقات كلها العدم اولوية
وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين احدهما انه تكليف بما لا يطاق
الثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف ياتي بعده لا يمكن ان يجامعه في الوجود
لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك
واحترزوا بقولهم لا يجامعه في الوجود عن نحو الصوم مع الصلاة ورايت عن
الاردبيلي انه قال في كل من الدليلين الدالين على البطلان نظر اما الاول فلان
الاوقات الضرورية لقضا الحاجة وغيره لا يمكن فيها الاشتغال بالمامور خارجة
عن تناول الامر بالعقل فلا يلزم تكليف بما لا يطاق واما الثاني فلان النسخ انما
يلزم ان لو كان الامر الثاني مطلقا غير مخصص ببعض الاوقات شرعا وعقلا
ومثل هذا غير واقع في الشرع اصلا ولو وقع لالتزم الخصم وقوع النسخ واما اذا
كان الامر الثاني مخصوصا ببعض الاوقات فلا يلزم النسخ للاول بل يلزم تخصيصه
ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عقلا مع انه غير واقع ايضا على الوجه المفروض
لا في الشرع ولا في غيره انتهى وفيه بيان حكم ما اذا ترتب الامر بالمامورات
دون ما اذا وقع الامر بها دفعة مع الاطلاق اذ لا يتاتى ح نسخ ولا تخصيص وهذه
المباحث المفرعة على مقابل الصحيح تاتي على الصحيح ايضا اذا دل دليل
على التكرار فليتامل ومحل استيعاب المامور بالمط ما يمكنه من زمان
العمر **حيث لا بيان** كائن **لامد** اي لزمان الفعل **المامور به** بخلاف ما اذا بين

زمانه

زمانه بتعيين قدر من الزمان او قدر من عدد المرات واحدة او اكثر فيستوعب
ذلك الزمن ويأتي بذلك القدر دون غيره فقوله لا مخيرا وليس متعلقا باسمها
والا كان شبيها بالمضاف ووجب نصبه وتنوينه اللهم الا ان يبني على قول لبعض
النحاة انه لا يجب تنوين الشبيه بالمضاف فوانما استوعب ما يمكنه من زمان
العمر حيث لا بيان لامد المامور به لانتفاء مرجح بعضه اي بعض ما يمكنه
من زمان العمر على بعض منه في ايقاع المامور به فيه فلو جاز ايقاعه في بعض منه
دون بعض كان ترجيحا من غير مرجح وهو لا يجوز لا يقال للارادة الفاعل كافية في
الترجيح والممتنع انما هو الترجيح من غير مرجح وهو غير لازم مما ذكر ويمكن ان
يحمل كلامه على هذا لانه اذا انتفى مرجح البعض لزم من تخصيصه بالايقاع فيه
ترجحه على البعض الاخر بلا مرجح وفيه نظر بل اللازم ترجيحه لا ترجحه لانا نقول
الارادة غير معلومة هنا نعم قد يتجه الجواب بانه انما يلزم الترجيح المذكور لو تقيد
الفعل ببعض بعينه وليس كذلك بل جميع الابعاض صالحة له ووقوعه في بعض
بعينه بارادة الفاعل لا محذور فيه فليتامل ولو تعدد الامر مع العطف او دونه
بمتماثل ففي تعدد المامور به وعدمه تفصيل وخلاف في المبسوطات ولعل ذلك
على القول بعدم التكرار وعليه فالوجه ان المراد التكرار بعدد تكرار الامر فليتامل
ولا يقتضي اي الامر الفور اي المبادرة عقب وروده بفعل المامور به ولا
التراخي اي لا يدل على واحد منهما لتجرد طلب الفعل من غير تقييد بواحد منهما
قال المص في البرهان وهذا ما ينسب الى الشافعي واصحابه وقال في المحصول
انه الحق واختاره الامدي والبيضاوي وابن الحاجب وصححه في جمع الجوامع
وذلك لان الغرض منه ايجاد الفعل المامور به بالمعنى السابق من غير
اختصاص للفعل بالزمان الاول وهو ما يعقب الامر اي من غير قصد له
عليه فقوله دون الزمان الثاني وهو ما عدا الاول مستدرك واقول هذا
الدليل مصادرة على المط بلا شبهة فان عدم اختصاصه بالزمان الاول هو اول
المسئلة بلا مرية ولو قال بدل هذا لان الغرض منه ايجاد الفعل او ان يكون
في الزمان الاول لكان مصادرة ايضا لان القائل يزعم ان الغرض منه ايجاده
وان يكون في الزمان الاول فلعل الاولى الاستدلال بنظير ما سبق عن المحصول
في مسئلة التكرار وقيل يقتضي اي الامر الفور لان النهي يفيد الفور فكذا
الامر بجامع ان كلا طلب واجيب بمثل ما تقدم في التكرار وقيل يقتضي التراخي
ويأتي انتفاء ما فيه وهذا كله عند الاطلاق فان قيدت الصيغة بوقت
مضيق او موسع او بفور او تراخ كان الحكم بحسب ما قيدت قال المص في
البرهان ومن قال انها اي الصيغة على التراخي فلفظه مدخول فان

بل على
صح

كان
وهو حاصل بغير الزمان الاول
مصادرة ايضا لان القائل بالفور
يزعم ان الغرض منه ايجاد الفعل
صح

مقتضي افادة التراخي انه لو فرض الامتثال علي الفور لم يعتد به وليس هذا معتقد
احد انتهي وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي في شرح اللمع اذا ورد الامر مطلقا اي غير
مقيد بوقت او فوركما اشار اليه بعضهم وجب اعتقاد وجوبه والعزم علي فعله
علي الفور واما الفعل فيبني علي المسئلة الماضية فان قلنا الامر يقتضي التكرار
بالمستطاع فانه يجب علي الفور الفعل وان قلنا ان الامر يقتضي مرة واحدة
فهل تكون المرة علي الفور ام لا اختلف اصحابنا فيه الي ان قال ومن ها غلط بعض
اصحابنا في العبارة عن هذه المسئلة فقال الامر يقتضي التراخي وهذه العبارة
ليست صحيحة لان احدا لم يقل ان الامر يقتضي التراخي وانما يقولون هل يقتضي
الفور ام لا انتهي وقضيته ان العزم واجب علي الفور اتفاقا مطلقا وانه لا يسقط
وجوبه وان قلنا بالتكرار او وجوب الفعل علي الفور او علي التراخي لكنه بادر بالفعل
عقب فهم التكليف وفيه نظر والوجه الوجيه الذي لا محيص عنه هو الاكتفا
بالمبادرة بالفعل عن العزم هذا في الامر المطلق كما تقرر اما المقيد بوقت معين
فهل يجب العزم فورا في اول وقته علي الفعل فيه حيث اخره عن اول الوقت وجهان منهم ٣
حكاهما جمع القاضي ابو الطيب والماوردي والشيخ ابو اسحاق في شرح اللمع
احدهما ورجحه النووي في شرح المهذب الوجوب ولا يجب تجديده في كل جزء
من الوقت بل يكفي وجوده اول الوقت ثم ينسحب علي اجزاء الوقت كانسحاب
النية علي اجزاء العبادة الطويلة بعد عزوبها فالواجب بمجرد تعلق التكليف
في مسئلتي الاطلاق والتقييد اما الفعل او العزم علي الفعل في الوقت وقد اشار
المصنف في اكبرها الي الاعتراض علي ايجاب العزم في اول الوقت بدلا عن الفعل
بانه يلزم منه نفي وجوب الفعل لانه صار الواجب احد الامرين فلا يكون احدهما
بعينه واجبا كما قرروه في الواجب المخير فلا يكون الفعل بعينه كالصلاة واجبا
ويجاب بان اللازم مما ذكر ان يكون الواجب احد الامرين بالنسبة لاول الوقت
لا مطلقا ولا محذور في ذلك وانما المحذور انتفا وجوب خصوص الفعل علي الاطلاق
وهو غير لازم من ذلك والحاصل ان خصوص الفعل بالنسبة لاول الوقت غير واجب ٤
واجب وبالنسبة لجملة الوقت فلا يجوز اخلا الوقت عنه بالمرة وفي البرهان
قد اشتهر من مذهب الشافعي ان الصلاة تتصف بالوجوب في اول الوقت
وظهر خلاف ابي حنيفة له ثم صح من نصه واتفاق ذوي التحقيق من اصحابه
ان من اخر الصلاة عن اول وقتها ومات في اثنا الوقت لم يلق الله عاصيا فانه
كان كذلك فلا معني عندي لوصف الصلاة بالوجوب في اول الوقت الا علي وهو
تاويل ان الصلاة لو اقيمت في اول الوقت لوقعت علي مرتبة الواجبات صح
والجزاءات وهي علي القطع كالزكاة تعجل قبل حلول الحلول ولا يرد هذا

التحقيق

التحقيق ان عبادات الابدان لا تقدم على اوقات وجوبها فان الذي ذكرناه اظهر
من الخلاف ما استبعدوه قطعا انتهى وبما ذكرناه في جواب اعتراضه السابق يتضح
الجواب عن جميع ما ذكره هنا اذ قد ظهر منه ان الواجب في اول الوقت هو احد
الامرين دون خصوص الفعل فلا شبهة في ان اتصاف احد الامرين بالوجوب
في غاية الوضوح فانه اذا خلى عنه اول الوقت بان انتفى الامران جميعا كان
عاصيا واما عدم العصيان بخلوه عن خصوص الفعل فلعدم وجوبه ولا في
انه اذا اتى بخصوص الفعل في اول وقته يكون واقعا في اول وقته لانه احد
ما صدق الواجب كما في خصال الكفارة فلا يكون كالزكاة تعجل قبل حلول الحلول
وقد ظهر ان قول الفقهاء ان عبادات الابدان لا تقدم على اوقات وجوبها صحيح
لا يعارضه فتامل ذلك كله فانه في غاية الوضوح مع التامل الصحيح ومحل عدم
عصيان من اخر عن اول الوقت ومات في اثنائه ما لم يظن الموت قبل فعله والا
عصى لظنه فوات الواجب بالتاخير ومحله ايضا في غير الواجب الذي وقته العمر
اما الذي وقته العمر كالحج فمن اخره بعد ان امكنه فعله مع ظن السلامة من الموت
الى مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل عصى من اخر سني الامكان والفرق
بينهما انه لو انتفى عصيانه مطلقا لم يتحقق الوجوب بخلاف ما له وقت معين
فان لجواز التاخير غاية معلومة وهي ان لا يبقى من الوقت ما يسعه فيتحقق
معها الوجوب وحاصله ان جواز التاخير عن اول الوقت مع ظن السلامة
مشروط بسلامة العاقبة فيما وقته العمر دون ما له وقت معين والفرق بينهما
ان تعليق الجواز على سلامة العاقبة يستلزم ان لا يكون لجواز التاخير فائدة
اذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لعدم امكان اطلاعه على السلامة فلم يجز تعليق
الجواز بذلك الا فيما وقته العمر لئلا ينتفي فائدة الوجوب فيه بخلاف ما وقته
معين لحصول فائدته بعصيانه اذا اخره الى وقت لا يسعه او لي الا اي
على القول بان الامر يقتضي الفور يحمل قول من قال انه اي الامر يقتضي التكرار
كبعض الفقهاء المعتبرين بانه لا يقتضي التكرار لان من لازم وجوب التكرار بان يستوعب
بالمامور ما يمكنه من زمان العمر فلم يمكن كما تقدم وجوب الفور اذ لو جاز التاخير
عقب الامر مع الامكان لخلى عنه بعض ما يمكنه من زمان العمر فلم يكن الاستيعاب على
الوجه المذكور واجبا وهو خلاف المقرر فالحاصل ان من قال انه للتكرار قال انه
للفور ومن قال انه ليس للتكرار اختلفوا في كونه للفور والامر بايجاد الفعل
الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف وجوبه عليه امر به اي بذلك الفعل او بايجاده
ولا كلام وبما لا يتم ذلك الفعل شرعا او عادة او عقلا الا به اذا كان مقدورا للمكلف
ويسمى مقدمة الواجب قال الش في شرح جمع الجوامع تبعا لغيره انه لو لم يجب

اي لا يتم الواجب الا به بوجوب الواجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه انتهى واعترض
بان الكلام في وجوبه بوجوب الواجب لا مطلقا ولا يلزم من عدم وجوبه بوجوب
الواجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه انتهى واعترض بان الكلام في وجوبه
بوجوب الواجب وقد يجاب بان الغرض انه ليس هناك امر اخر يقتضي الوجوب
وذلك كالامر بالصلاة فهو امر بالصلاة وبالطهارة المؤدية اليها اي الموصلة
الي صحة الصلاة اذا وقعت معها فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة فتكون
الطهارة طريقا موصلا الي صحتها ضرورة توقف صحتها على وجودها وكالامر بغسل
الوجه امر بغسل جزء من سائر ما حواليه كالراس والرقبة اذ استيعاب الوجه بالغسل لا يمكن
عادة بدون ذلك وكالامر بالقيام امر بترك القعود اذ لا يمكن عقلا بدونه فان قلت
لم اضاف المص الامر تارة الي ايجاد الفعل كما في قوله والامر بايجاد الفعل واخرى الي
نفس الفعل كما في قوله كالامر بالصلاة ولا جائز ان يكون ذلك تفننا لتغايرهما قطعا
وحمل احدهما على الاخر بعيد مخالف للظ واذا كان المامور به احدهما لا يكون الاخر
مامورا به لان الغرض اتحاد المامور به قلت للاشارة الي قلة الفرق بينهما فانه
لا مغايرة بينهما بحسب الخارج وبينهما في الذهن تغاير بالتاخير والاثر وان
كان مناط التكليف هو نفس الفعل لا ايجاده كما قدمناه ذكره وهذا من دقايقه
وخرج بتقييد الفعل بكونه لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه ما قيد وجوبه بذلك
كالزكاة المتوقف وجوبها على ملك النصاب فالامر بها ليس امرا بتحصيل النصاب
وبتقييد ما لا يتم الفعل الا به بكونه مقدورا للمكلف غيره كحضور العدد في
الجمعة فانه غير مقدور لاحاد المكلفين ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف
وجودها على وجود العدد فالامر بها ليس امرا بحضوره وقضية التقييد باحاد
المكلفين الوجوب على نحو الامام الاعظم لكن قد يقال لا يتاتي ذكره في نحو هذا المثال
لان ازالة المنكر واجبة على الامام والزامه العدد بالحضور عند امتناعهم عنه
من ذلك وقد يقال يجب الالزام بجهتين ازالة المنكر وكونه لا يتم الواجب الا به
فان قلت ازالة المنكر واجبة على غير الامام ايض وقد يكون حضور العدد مقدورا
للاحاد ايض قلت يمكن ان يكون الكلام مفروضا عند العجز عنهما اما عند القدرة
عليهما فالامر في الامام فليتامل واذا فعل بالبنا للمفعول وفسر المفعول بقوله
اي الفعل المامور به بالمعني السابق اي فعله المامور على الوجه المط منه شرعا
حين الفعل وانما اختار البنا للمفعول مع صحة البنا للفاعل ايض وهو ضمير الفاعل
المفهوم من الفعل او المامور الاتي على ان يكون من باب التنازع لما فيه من التكليف
اما في الاول لفظا واما في الثاني فلان فيه عود الضمير على متاخر لفظا ورتبة مع
الاستغنا عنه وان جاز مثله كما في التنازع يخرج الشخص المامور عن

عدم وجوبه مطلقا حتى يلزم جواز ترك الواجب ح

العهدة

مطلب
موافق الامر يتضمن الاجزاء

العهدة اي عهدة ذلك الامر وهي تعلقه فيه فينقطع تعلقه به ويتصف ذلك
الفعل المامور به بالاجزاء فان قلت كيف ينقطع تعلقه به ويتصف بالاجزاء مع انه
قد يجب الاتيان به مرة اخرى كالصلاة بالتيمم لفقد الماء في موضع يغلب فيه وجود
الماء قلت قد اوضح المصنف في البرهان في هذا المقام الحال بما لا يبقى معه اشكال
فقال لو اذا وقع المامور به المقتضي على حسب الاقتضاء اجزاء وكفى والمسئلة مترجمة
بان موافق الامر يتضمن الاجزاء فذهب بعض المستطرفين في علم الاصول من الفقهاء
الى ان الاجزاء لا يثبت الا بقرينة وان وقع الفعل على حسب الاقتضاء وسقوط هذا المذهب
واضح لا حاجة الى تكلف فيه ولكن تحرير الكلام على ارفع وجه واوقى به ان نقول لمن
تشبث بالخلاف في المسئلة اتسلم ان الامر لا يقتضي حالة الاطلاق تكرير الفعل فان لم
تسلم ذلك رددنا الكلام الى المساق المتقدم في الرد على اصحاب التكرار وان سلم ذلك
وقع الامتثال ولا معنى للاجزاء الا القيام المخاطب بموجب الامر من غير ان يبقى طلبه من
قضية الامر ولئن فرض فارض اقتضاء اخر فلا بد من تقدير امر جديد ولا منع من تقدير
ذلك ولا يتصور ربح هذا الفن سؤال الكلام مراده وتشبثه بالاعتراض فان قيل الحاج
اذا افسد حجه فهو مامور بالمضي في فاسد الحج واذا مضى فيه كما امر لزمه في مستقبل
الزمان افتتاح حج جديد فلم يقع اذن مضيه مجزيا عنه وان كان مامورا به فنقول
انكان ملخاص فيه واجيا مفروضا فالخطاب بايقاع حج صحيح قائم دائم والافساد
مناف لحق الامتثال وليس المضي في الفاسد مقتضى الامر بالحج الفاسد وانما هو
متلقى من امر جديد يختص بالحج فثبت الجريان في الفاسد بامر جديد وبقي على المفسد
حق في القيام بالامر الاول وان كان الحج تطوعا فيجب القضاء على المفسد بامر جديد وليس
ذلك من مقتضى الامر بالمضي وهذا الاغموض فيه وقد يعتاص على الفقيه الفرق بين
الفساد والفوات والتحلل بعذر الاحصار وحظ الاصولي في هذه المسائل ان موجب
القضاء تقدير امر جديد في كل ما لا ينتلقى من الامر الاول وهذا ليس بالعسر بل هو مقطوع
به وليست اري هذه المسئلة خلافية ولا المعترض فيها باشكال الفقه معدودا فيهم ولنا
انتهى ومنه يعلم ان الخروج عن العهدة والاتصاف بالاجزاء متلازمان بل مترادفان
الاتري الى قوله ولا معنى للاجزاء الا القيام المخاطب بموجب الامر من غير ان يبقى طلبه
من قضية الامر وفي العضد اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال
به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بحصول الامتثال فلا شك ان اتيانه المامور
به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان
فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه اي ان اتيان المامور به
يستلزم الاجزاء المفسر بسقوط القضاء وقال عبد الجبار لا يستلزمه وقال في المنتهى
انه اراد انه لا يمتنع ان يرد الامر بعده بمثله فمسلم ويرجع النزاع في تسميته قضاء

وان اراد انه لا بد لعلى سقوطه فساقط انتهى ثم اجاب عن وجوب قضا الصلاة على من صلى بظن الطهارة فبان محدثا بان المامور به صلاة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بامر اخر فهذا واجب مستانف والاول قد سقط ولا يقضي وتسمية الثاني قضا مجاز لانه مثل الاول انتهى قال المولى التفتازاني قوله فهذا واجب مستانف بامر مجدد ويسمى قضا لمشابهة القضا في كونه مثل الاداء ولا يخفى ان هذا بعيد اذ لم يعهد للعبد فرض غير الاداء والقضا ولو سلم فيمكن ان يقال بذلك في كل قضا فلا يوجد قضا حقيقة قطعا فقيل الاحسن ان يقال انه مامور بصلاة بطهارة يقينا او ظنا لا يتبين خطاوه قلنا فيلزم عند تبين الخطا ظهور اثمه لتركه المامور به انتهى ولا يخفى ظهور كلام الفقها جدا في انه حيث كان بعد الوقت كان قضا حقيقة اللهم الا ان يأول وعلى ماهنا فلينامل الذي يدخل في متعلق الامر والنهي وهو الشخص المامور والمنهي وما لا يدخل فيه وصح التعبير بما وان كان من اريد بها من نوع العاقل لتنزيله منزلة غير العاقل بمناسبة صفاته المذكورة لعدم العقل فلان المراد صفات من يعقل كالساهي كما قيل في قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء على ان ما تستعمل قليلا في العاقل هذه الكلمات او الالفاظ او هذا اللفظ وانث الاشارة باعتبار الخبر وهو قوله ترجمة اي مترجم ومعبر بها عن موضوع هذا المبحث فقوله الذي يدخل وما عطف عليه خبر بعد حذف المضاف عن مبتدا محذوف والتقدير هذا باب الذي يدخل الخ اي باب بيين فيه ذلك او مبتدا محذوف الخبر اي مايذكر الان يدخل في متعلق خطاب الله المومنون في الجملة بقرينة ما ياتي والمراد بهم ما يشمل المومنات لكنه غلب الاشرف او هو على ظاهره ولحاق حكم الاناث على المقايسة وفي هذا الكلام اشارة الى ان طلب الفعل وطلب الترك اللذين هما جنس الامر والنهي نفس الكلام النفسي فانه جعل الخطاب وعدم الدخول فيه على الامر والنهي حيث ترجم بالذي يدخل فيهما والذي لا يدخل ثم بين ذلك بالدخول في الخطاب وعدم الدخول فيه وقد حد الامر بانه طلب الفعل كما تقدم والنهي بانه طلب الترك كما ياتي وخطاب الله هو كلامه النفسي الازلي وممن صرح بان طلب الفعل او الترك هو نفس الكلام النفسي العلامة المحقق العضد اللهم الا ان يريد المص بالامر والنهي والخطاب العبارات لكن سبق الاشكال في صحة حمل الامر في كلامه على اللفظي والمراد بخطاب الله اما خطاب الامر والنهي فقط اقتصارا على بيان ما هو الاهم واما الاعم الشامل لخطاب الاباحة وغاية ما يلزم على هذا الزيادة على ما في الترجمة كما انها لازمة على الاول ايضا بناء على عموم تناول الامر والنهي الندب والكراهة كما اقتضاه كلام المص اللهم الا ان يريد بخطاب الله ما يخص امر الايجاب ونهي التحريم فلا يثبت لزومها على الاول وسياتي الكلام في دخول الكفار في الخطاب والساهي والمراد به الجنس الشامل للانثى او خصوص الذكر ولحاق حكم غيره على المقايسة وكذا يقال فيما ياتي من الصبي والمجنون وقد سبق في حد الجهل اشارة الى معنى الساهي لكن لا يبعد ان يراد به هنا كل من لا يتاهل

لفهم الخطاب مما عدا الصبي والمجنون ومنه السكران وانه الحقوا المتعدي بسكره بالصاحي في الاحكام تغليظا عليه على ما تقدم في الفروع والصبي ولو مميزا او المجنون ممن المومنين او مطلقا في الثلاثة غير داخلين حال السهو والصبي والجنون في متعلق الخطاب مطلقا لانتفا التكليف عنهم وهو الزام ما فيه كلفة او طلبه قولان اوجههما في البرهان الاول وصححه غيره واذا انتفى التكليف عنهم لم يدخلوا في متعلق الخطاب اذ الدخول في متعلقه فرع ارادة تكليف الداخل فيه فان قلت هذا الدليل انما يفيد انتفا دخولهم في الخطاب الامري والنهي بل في الايجابي والتحريمي فقط على قول الاول في معنى التكليف وقد تقدم جواز حمل الخطاب على ما يعم خطاب الاباحة ايضا فلا يكون الدليل مثبتا لكل المدعى قلت كل من الندب والكراهة والاباحة انما يثبت حيث يثبت الوجوب والتحريم بمعنى انها لا تتعلق الا بما يتعلقان به فاذا انتفيا عن واحد وجب انتفا وهاعنه ايضا وح يصح ان يستدل على عدم دخول المذكورين في الخطاب مطلقا بانتفا الزامهم ما فيه كلفة لانه يستلزم عدم توجيه الخطاب مطلقا اليهم فليتامل فان قلت قد يكون الشارح بنى ما علل به من انتفاء التكليف عن نحو الساهي والمجنون على القول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق ولهذا قال الاصفهاني في شرح المحصول ونقول ايضا تتفرع هذه المسئلة على القول بتكليف ما لا يطاق فالمخالف في المسئلة القايلون بتجويزه واللايق بمذهب المص في هذه المسلة القول بتجويز تكليف الغافل وذلك لكونه يختار القول بتجويز ما لا يطاق والمخالف في المسئلة هم القايلون بان التكليف بالمحال لا يجوز وبالجملة فهذه مسئلة مفرعة على تلك القاعدة انتهى وقال البيضاوي لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال انتهى ومثل الاسنوي الغافل بقوله كالساهي والنايم والمجنون والسكران وغيرهم انتهى قلت يحتمل ان يكون مقصوده ذلك جريا على مختار المص فان مختاره امتناع التكليف بما لا يطاق كما يعلم من البرهان وان اقر الشارح في جمع الجوامع على ترجيح جواز التكليف بالمحال مطلقا وترجيح وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ويحتمل انه يمتنع تكليفهم وان جوزنا التكليف بالمحال جريا على ما نقله الاسنوي عن ابن التلمساني وغيره من الفرق بين التكليف بالمحال وتكليف المحال بان الاول ما يكون الخلل فيه راجعا الى المامور به والثاني ما يكون الخلل فيه راجعا الى المامور كتكليف الغافل انتهى بمعناه وقد يويد هذا الاحتمال انه في شرح قول جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل والملجا قال وقيل بجواز تكليف الغافل والملجا بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بان الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل ياخذ في المقدمات منتفية في التكليف الغافل والملجا انتهى نعم فيما رد به نظر فان اعتبار هذه الفائدة انما هو على سبيل التنزل والا فنحن نمنع اولا اعتبار الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في افعال الله تعالى غير لازم لا سيما على اصلنا لا يسئل عما يفعل على ان انتفاء الفائدة في الملجا لامكان اختباره هل يعزم على المطمنه لو تمكن

اولا تخبيه قد يوخذ من تمثيل الغافل فيما سبق بنحو المجنون ثبوت الاختلاف في كونه
مكلفا او قد يجاب بانه انما يقتضي ثبوت الاختلاف في جواز كونه مكلفا الافي وقوعه فليتامل
ولما كان الحكم بعدم دخول الساهي في الخطاب مظنة توهم انه لا يلحقه شي من الخلل الواقع
حال السهو او ان لحوق ذلك الخلل منافيا لعدم دخوله في الخطاب وليس كذلك دفعهما
ذلك التوهم بقوله **ويوسو** ويخاطب **الساهي بعد ذهاب السهو عنه** لا قبله بخطاب
جديد **يجبر خلل السهو** اي الخلل الواقع حال سهوه وتجدد الخطاب من حيث تعلقه لا ذاته
كما هو معلوم وجبر ما ذكر **لقضا ما فاته** حال سهوه **من الصلاة وضمان** اي غرم بدل
ما اتلفه حال سهوه من مثله او قيمته على ما تقرر في الفروع فالضمان هنا بمعنى الغرم
مضاف لمحذوف ويجوز ان يكون بمعنى المضمون على حذف مضاف اي وكاداء مضمون ما اتلفه
اي ما يضمن به من مثله او قيمة ولا فرق فيما اتلفه بين كونه نفسا او مالا وح فقد يقال لو ترك
قوله **من المال** كان اولى ليدخل غير المال كالنفس اللهم الا ان يجعل حالا من الضمان على
الوجه الثاني فيه وتكون القيمة شاملة للدية مجازا فليس جبر الخلل كقضا الصلاة
وضمان التلف بخطابه حال السهو ليكون منافيا لما ذكره من عدم دخوله في الخطاب
بل بخطاب جديد بعد ذهاب السهو كما تقرر فلا اشكال واما اشتغال ذمته بالصلاة وبدل
المتلف حال سهوه فهو لوجود سبب ذلك في حقه من ادراك الوقت ومن الاتلاف
لا لخطابه حال السهو حتى ينافي ما ذكره فههنا شيان احدهما اشتغال ذمته بالصلاة
والضمان وهذا ثابت حال السهو لادراك سببه لا لخطابه ح والثاني وجوب القضا واداء
البدل وهذا ثابت بعد زوال السهو لا قبله لخطابه بجديد لا لخطابه حال السهو فان قلت
يشكل على ما ذكره من عدم دخول الصبي في الخطاب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم
الذين ملكت ايمانكم والذين لم يبلغوا الحلم الخ وصحة نحو صلاته وكونها مندوبة فان
ذلك فرع الخطاب قلت يمكن ان يجاب عن الاية بانه يجوز ان يكون المراد بها امر المومنين
بان يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصدير ها بخطاب المومنين وح فلا اشكال
لان المراد بدخوله في الخطاب كونه مامورا او منهيا او ماذونا ولذلك لا يتوجه الاشكال
بقوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الخ وفيه وعن الصبي حتى يبلغ اذ لم
يتضمن شيا مما ذكر بل اعلام الكاملين بحكم الصبي وعدم مواخذته ولا بالمواخذة باتلافه
مال الغير او نفسه التي هي فرع الخطاب بها لانه وجوب اداء الحق انما يتعلق بالولي
ولما تعلق الحق بذمته بدليل انه اذا كمل قبل اداء الولي يجب عليه الادا فلم تقع مخاطبته
به بل خوطب غيره بذلك خطاب اعلام وعن صحة نحو صلاته وكونها مندوبة بما في التلويح
وغيره في تعريف الحكم من ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون
الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا
او تاركا للصلاة ومن ان معنى كون صلاته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على

الصلاة

الصلاة ويامره بها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع لا يقال
امر الشخص بان يامر غيره امر لذلك الغير ولهذا كنا مامورين بامر الله حيث امر رسوله
صلى الله عليه وسلم ان يامرنا فيرد الاشكال بقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم
ابناء سبع لانا نقول الصحيح عند الاصوليين ان امر الشخص بان يامر غيره ليس امرا لذلك
الغير والا كان قولك للغير مر عبدك ان يتجر تعديا لانه امر لعبد الغير واللازم باطل اتفاقا
واجابوا عما ذكر بانه للقرينة الدالة عليه وهي العلم بانه مبلغ عن الله تنبيه قد يستشكل
ما تقدم من وصف نحو صلاة الصبي بالندب لانه ان كان بالنسبة اليه لم تظهر صحته
لانه فرع الخطاب وقد تقرر انه غير مخاطب او بالنسبة الى الولي فكذلك لان المط من الولي انما
هو التحريض والامر لا نفس نحو الصلاة على ان التحريض والامر واجبان في حقه لا مندوبان
كما تقرر في الفروع اللهم الا ان يجعل وصفها بالندب مجرد اصطلاح او ان المراد انه يثاب عليها
ثواب المندوب وان لم تكن مندوبة حقيقة **والكفار** سواء الاصليون وغيرهم **مخاطبون
بفروع الشريعة** كما نقله في البرهان عن ظاهر مذهب الشافعي وفي المحصول عن اكثر اصحابنا
واكثر المعتزلة قال في البرهان والقول في هذه المسئلة يتعلق بطرفين احدهما في جواز المخاطبة
عقلا وامكان ذلك والثاني في وقوع ذلك ان ثبت الجواز ثم قال ثم التحقيق في ذلك كله عندي
ان الكافر في حال كفره يستحيل ان يخاطب بانشاء فرع على الصحة وكذلك القول فيما يقع اخرا من
العقائد في حق من لم يصح عنده من الاوائل وكذلك المحدث يستحيل ان يخاطب بانشاء الصلاة
الصحيحة مع بقاء الحدث ولكن هؤلاء مخاطبون بالتوصل الى ما يقع اخرا ولم يتنجز الامر عليهم
بايقاع المشروط قبل وقوع الشرط ولكن اذا مضى من الزمان ما يسع الشرط والمشروط والاوائل
والاواخر فلا يمتنع ان يعاقب الممتنع على حكم التكليف معاقبة من خالف امرا توجه عليه
ناجزا فمن ابى ذلك قضى عليه قاطع العقل بالفساد ومن جوز تنجيز الخطاب بايقاع المشروط
قبل وقوع الشرط فقد سوغ التكليف بما لا يطاق ومن اراد ان يفرق بين الفروع وبين اواخر
العقائد وبين صلاة المحدث فهو مبطل قطعا قال فهذا هو الكلام في طرف الجواز فان قيل ان
ثبت لكم الجواز على تاويل التوصل وفرض العقاب فكيف الواقع من ذلك قلنا قد ذكر القاضي
ان هذا من مجال الفقها وهو مظنون مطلوب من مسالك الظنون والذي نراه ان الكفار مامورون
بالتزام الشرع جملة والقيام بمعاملة تفصيلا فمن انكر وجوب التوصل اليها فقد جحد امرا معلوما
وهذا على هذا القيد يرتقي عن مرتبة الظنون فان قيل اتقطعون بانهم يعاقبون في
الاخرة على ترك فروع الشرع قلنا اجل والموصل اليه انه قد ثبت قطعا وجوب التوصل
وثبت ان تارك الواجب متوعد بالعقاب الا ان يعفو الله وتقرر في اصول الدين ومستفيض
الاخبار ان الله لا يعفو عن الكفار انتهى وفيه تصريح بعدم العفو عما عدا الكفر من ذنوب الكفار
مع دخولها في عموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قال الاصفهاني وفي ذكره دعوى
القطع في طرف الوقوع نظر لا يخفى على المتامل فليتامله الناظر انتهى وقال الاسنوي عن

القرافي ومر بي في بعض الكتب التي لا استحضرها الان انهم مكلفون بما عدا الجهاد واما الجهاد فلا
لامتناع قتالهم انفسهم انتهى ولقائل ان يقول امتناع ذلك انما ينافي قتال كل نفسه لا قتال غيره
منهم وكلام المص هنا ظ في الوقوع الذي هو فرع الجواز فلا حاجة الى حمله عليهما جميعا واضافة
الفروع والمراد بها جميع الاحكام الفرعية من الوجوب والحرمة وغيرهما الى الشرايع بمعنى اللام
لان الفروع بعض الشرايع لاشتمالها على الاصول ايض ومعنى خطابهم بوجوب الصلاة الذي
هو من الفروع تعلق الوجوب الذي هو اقتضا الفعل اقتضا جازما بهم وعلى هذا القياس
والشرايع جمع شريعة بمعنى مشروعة اي امورا وخصالا مشروعة وجمعها لتعددها واختلاف
انواعها وكان من نكتة جمعها الاشارة الى ان كفار كل امة مخاطبون بشرعها هذا ولكن حمل
الفروع على متعلقات الفروع والمخاطبة بها على معنى تعلق احكامها بهم هو الموافق لقوله
ومخاطبون ايض بما لا يصح الفروع اي بعضها اذ منها ما لا يتوقف صحته على الاسلام
لعدم توقفه على النية مطلق كساير المباحات وكالمنهيات تحريما او تنزيها وكالعتق
او للاكتفا فيه بنية التمييز كالفطرة والكفارة بغير الصوم الا به وهو الاسلام اتفاقا
فان قيل ما الفرق بين الايمان والفروع في ذلك قيل هو ان الايمان يخرج من الكفر ولا كذلك
الفروع وانما قلنا انهم مخاطبون بما ذكر لقوله تعالى حكاية عن حال الكفار وما جرى
بينهم وبين اصحاب اليمين في سوالهم اياهم عن سبب دخولهم جهنم وجوابهم عن ذلك
ولا ينافي قوله حكاية عن حال الكفار ما في الكشاف والبيضاوي انه حكاية لقول المسؤلين
من المؤمنين عن المجرمين لان المسؤلين يلقون الى السائلين ما جرى بينهم وبين المؤمنين
فيقولون قلنا لهم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الا ان الكلام جيء به على الحذف
والاختصار لان حكاية قول المسؤلين تتضمن حكاية قول الكفار اي من حالهم انهم سئلوا
عن كذا فاجابوا بكذا ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين قال في المحصول
وهذا يدل على انهم يعاقبون على ترك الصلاة فان قيل هذا حكاية قول الكفار فلا يكون
حجة فان قلت لو كان باطلا لبينه الله تعالى قلت لا نم ذلك فان الله تعالى حكى عنهم انهم
قالوا والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له
كما يحلفون لكم ثم ان الله تعالى ما كذبهم في هذه المواضع قلنا ان تكذيبهم غير واجب سلمنا انه
حجة لكن لم لا يجوز ان يقال العذاب على مجرد التكذيب لقوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين
والدليل عليه ان التكذيب سبب مستقل باقتضاء دخول النار فاذا وجد السبب
المستقل باقتضاء الحكم لم تجز احالته على غيره سلمنا ان التعذيب واقع على جميع
الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين معناه لم نك من المؤمنين لان اللفظ
محتمل والدليل دل عليه اما ان اللفظ محتمل فلما روي في الحديث نهيت عن قتل المصلين
ويقال اهل الصلاة والمراد المسلمون واما ان الدليل دل عليه فلان اهل الكتاب
داخلون في هذه الجملة مع انهم كانوا يصلون ويتصدقون ويؤمنون بالغيب وان كان

المراد

المراد من لم يات بالصلاة والزكاة فكانوا كاذبين فيه فعلمنا ان المراد انهم ما كانوا من اهل الصلاة
والزكاة سلمنا ان التعذيب على ترك الصلاة ولكن قوله لم نك من المصلين يجوز ان يكون
اخبارا عن قوم ارتدوا بعد اسلامهم مع انهم ما صلوا حال اسلامهم لانه واقعة حال
فيكفي في صدقه صورة واحدة سلمنا عمومه في حق الكفار ولكن الوعيد مترتب على فعل الكل
منهم فلم قلتم انه حاصل على كل واحد واحد من تلك الامور والجواب ان الله تعالى لما حكى عن
الكفار تعليلهم دخول النار بترك الصلاة وجب ان يكون ذلك صدقا لانه لو كان كذبا مع انه
تعالى ما بين كذبهم لم يكن في روايتها فائدة وكلام الله تعالى متى امكن حمله على ما هو اكثر فائدة
وجب ذلك اي فكيف حمله على اصل الفائدة واما المواضع الذي كذبوا فيها مع ان الله تعالى
ما بين كذبهم فيها فذاك لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها فتكون الفائدة في ذكر تلك الاشيا
بيان نهاية مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والاخرة واما ههنا فلما لم يكن العقل مستقلا بمعرفة
كذبهم فلو لم يبين الله عز وجل لنا كذبهم لم يحصل منهم غرض اصلا فتكون الاية عرية عن
الفائدة قوله العلة هو التكذيب بيوم الدين قلنا لو كان كذلك لكان سائر القيود عديم
الاثر في اقتضاء الحكم وذلك باطل لان الله تعالى رتب الحكم عليها في قوله لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين قوله واذا وجد السبب المستقل لم يجز احالة الحكم على غيره
قلنا العلة الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان مجرد التكذيب بل المجموع هذه الامور
وان كان مجرد التكذيب سببا لدخول مطلق الجحيم قوله المراد من قوله لم نك من المصلين
اي لم نك من اهل الصلاة قلنا هذا التاويل لا ياتي في قوله ولم نك نطعم المسكين قوله
اهل الكتاب صلوا واطعموا قلنا الصلاة في عرف الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة
التي في شرعنا لا التي في غير شرعنا قوله جاز ان يكون المراد قوما ارتدوا بعد اسلامهم
قلنا ان قوله سبحانه وتعالى قالوا لم نك من المصلين هو جواب المجرمين المذكورين
في قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين وذلك عام في حق الكل انتهى نسقناه مع طوله لانه من صور
هذا الدليل مع كثرة فوائده قال الاصفهاني في شرحه فنقول انهم اي الكفار تعبدوا ببعض
الاوامر وبعض النواهي فيلزم ان يكونوا متعبدين بجميع الاوامر والنواهي التي في شريعتنا
لعدم القائل بالفصل قال وبما ذكرنا يندفع خيال من يتوهم ان الدعوى عامة والدليل خاص
وانه هذا الا بسميع انتهى ولما كان مظنة اشكال وهو ان يقال لا فائدة في كونهم مخاطبين بالفروع
فانها لا تصح منهم حال الكفر ولا يطالبون بها بعد الاسلام وينبغي ان يكون للخطاب فائدة
اجاب عنه بقوله **وفائدة خطابهم عقابهم عليها** اي على ترك الواجبات منها وكذا على
فعل المحرمات لاجل ذلك في الاخرة زيادة على عقابهم على كفرهم لكن في عقابهم على ما اختلف
فيه المذاهب من ذلك نظر اذ نسبتهم الى المذهب الموجب او المحرم دون غيره بلا تقليد ترجيح
بلا مرجح فلا يبعد التقييد بالمتفق عليه وعدم عقابهم على المختلف فيه وان عوقبوا
على ترك التقليد والتبعية لاحد المذاهب لا تخلك ايضا من الفروع لا صحة الواجبات

ونحوها منهم حال الكفر ولا مطالبتهم باداىها بعد الاسلام اذ لا تصح منهم حال الكفر لفقد شرط صحتها او وجودها على النية فانها معتبرة فيها ركنا او شرطا المتوقفة على الاسلام فانه من شروطها اذ يمتنع قصد ايقاع الفعل قربة من الجاهل بالمتقرب اليه والكافر جاهل به تعالى والاسلام منتف فتنتفي النية فتنتفي صحتها لانتفا التي بانتفا ركنه او شرطه ولا يواخذون بها بان يلزموا بقضا الواجبات بعد الاسلام ترغيبا فيه للمشقة في قضايها فلو كلفوا به بما نعوهم ذلك عن الاسلام قال تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقد يقتضي التعليل بالترغيب انه لا يخاطب لهم ايضا قضا وهو ما يوافق بعض الشيوخ في الصوم وجملة قوله ولا يواخذون بها في حيز التعليل فهي عطف على جملة قوله لا تصح منهم حال الكفر وجعلها استينافا او عطفا على جملة قوله وفائدة خطابهم يقتضي انحصار التعليل فيما قبلها مع انه لا يكفي في اثبات ان الفائدة ما ذكر لجواز ان تكون الفائدة مواخذتهم بها بعد الاسلام وما ذكره من ان فائدة خطابهم ما ذكر صرح به الايمة كالشيخ ابي اسحق الشيرازي في شرح اللمع فانه قال ومعنى توجه الخطاب عليهم تعلق الوعيد بالترك واستحقاق العقاب في الاخرة على الترك وليس المراد بذلك انهم يومرون بفعل العبادة مع الكفر ولا بقضايها بعد الاسلام انتهى وكالامام الرازي فخر الدين في المحصول فانه بعد حكايته الخلاف في المسلة قال واعلم انه لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه ما دام الكافر كافرا امتنع منه الاقدام على الصلاة واذا اسلم لم يجب عليه القضا وانما تاثير هذا الاختلاف في احكام الاخرة وهو ان الكافر اذا مات على كفره فلا شك انه يعاقب على كفره فهل يعاقب مع ذلك على ترك الصلاة والزكاة ام لا ولا معنى لقولنا انهم مامورون بهذه العبادات الا انهم يعاقبون على ترك الايمان فكذلك يعاقبون ايضا بعقاب زايد على ترك هذه العبادات ومن انكر ذلك قال انهم لا يعاقبون الا على ترك الايمان فهذه دقيقة لا بد من فهمها انتهى وكالسعد في التلويح فانه قال ولا خلاف في عدم جواز الادا حال الكفر ولا في عدم وجوب القضا بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الواجب انتهى ولا يخفى ان جميع ما ذكر لا يشمل غير الوجوب مع ان الصحيح انهم مخاطبون بجميع الفروع فهو اما على سبيل التمثيل او بناء على القول بانهم مخاطبون بالاوامر دون غيرها وان جميع ما ذكروه ليس فيه ما يمنع كون الفائدة ايضا مطالبته في الدنيا حال الكفر بان ياتي بالعبادة بشرطها كما يطالب المحدث في الدنيا حال الحدث بذلك فكما طولب المحدث حال الحدث بالصلاة بان يتطهر ثم يصلي فليطالب الكافر حال الكفر بالصلاة بان يسلم ثم يصلي واي فرق واضح بينهما ومطالبته

وذلك لتوقفها اي لتوقف صحتها ... ح

بان ياتي بالايمان لا يمنع ان يطالب معه بالصلاة ايضًا نعم ان كان ذميا امتنعت علينا
مطالبته بالفعل مع كونه مطالبا شرعا به لان عقد الذمة منعنا من تعرضنا له بنحو ذلك
بل المواخذة في الاخرة فرع تعلق طلب الشرع به في الدنيا والا فلا معنى للمواخذة بما لم
يطلب منه وقضية تعلق طلب الشرع به تسويغ مطالبته بها ثم رايت الجمال
الاسنوي بعد ان قرر ما اجاب به البيضاوي تبعا للامام عن استدلال من قال
لا يكلفون بالاوامر لانها لا تصح مع الكفر ولا تقتضي بعده مع انه لا فائدة لهذا التكليف
الا تضعيف العذاب قال وهذا الجواب مردود من وجهين احدهما انه غير مطابق
لدليل الخصم فانه يقول لا شك ان التعذيب في الاخرة يتوقف على تقدم التكليف فلا
بد ان يختار احد القسمين اما حالة الكفر او بعدها ويجيب عما قاله الخصم فيه والجواب
الصحيح ان يختار انه مكلف بوقوع ذلك في زمن الكفر ويجيب بما تقدم من كونه زمن
قادرا على ازالة المانع كالمحدث ويكون زمن الكفر ظرفا للتكليف لا للايقاع اي يكلف في مع
زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع الاعتراض الثاني ان دعواه انه لا فائدة
له في الدنيا باطل بل له فوايد منها تنفيذ طلاقه وعتقه وظهاره والزامه الكفارات وغير
ذلك ومنها اذا قتل الحربي مسلما ففي وجوب القود او الدية خلاف مبني على هذه القاعدة
كما صرح به الرافعي ومنها انه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجنب من دخول المسجد وفيه
خلاف مبني على هذه القاعدة ايضا وان كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء ومنها
اذا دخل الكافر الحرم وقتل صيدا فان المعروف لزوم الضمان قال في المهذب ويحتمل ان
لا يلزمه وهذا التردد منشاؤه هذه القاعدة ومنها فروع كثيرة نقل المعالي عن محمد
بن الحسن عدم الوجوب فيها تعليلا بذلك ومذهبنا فيها الوجوب كوجوب دم الاساءة
على الكافر اذا جاوز الميقات ثم اسلم واحرم ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عبده
المسلم ووجوب الاغتسال عن الحيض اذا كانت الكافرة تحت مسلم انتهى وسبقه الى
نحو اعتراضه الثاني الاصفهاني في شرح المحصول فانه نقل عن المعالي الفروع التي
نقلها عن محمد بن الحسن ثم قال عقب ما نقله عن الامام فاعلم انه قد تبين بما
نقله المعالي عن محمد صاحب ابي حنيفة رحمهما الله تعالى من التفريعات
على هذا الاصل اثر هذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا فيصير ما نقله المعالي
مناقضا لقول العلم يعني الامام لا اثر لهذا الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا
بل يكون مبطلا لكلام المصر فانه قد ظهر ان هذا الاختلاف في احكام الدنيا والجمع بين
الكلامين لمن اراد الجمع ان يقال كلام المصر وان كان عاما لكنه محمول على الخصوص وهو
ان يقال لا اثر لهذا الاختلاف في العبادات الواجبة كالصلاة والصوم والحج فانه
يمتنع الاتيان بها حال الكفر وبعد زوال الكفر لا يجب عليه قضاؤها ولا يدعي انه
لا اثر لهذا الاختلاف في شي من الاحكام المتعلقة بالدنيا بل انما ندعي عدم ظهور

اثره في تلك العبادات فقط ويدل على تمثيله انتهى ثم قال لا يقال بل يظهر اثره في
الاحكام المتعلقة بالدنيا من وجوه اخر غير ما ذكره المعالي وبيانه من وجوه الى ان
قال ورابعها استحباب قضا الصوم اذا اسلم في اثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب
في حقه ثم اجاب عن هذا بقوله واما الرابع فذلك يقتضي وجوب قضا الصوم
اذا اسلم في اثنا الشهر وذلك باطل اجماعا قال ومن فروع هذا الاصل من الاحكام
المتعلقة بالدنيا انا اذا قلنا الكفار لا يخاطبون كانت معاملة الكفار ابعد عن الشبهة
من معاملة المسلمين وذلك لان ما بايديهم من المغصوبات والربويات يقر بايديهم
بعد الاسلام اذا تاب انتهى وما ذكر من اقرار نحو المغصوب بهم اذا كانت لمعصوم كما يعلم
من محله من الفقه لا يقال كلام الفقها مخالف هذه القاعدة فانهم صرحوا بان الحربي
غير ملتزم للاحكام وقضية هذه القاعدة التزامه اياها لانا نقول الالتزام المنفي
هو القبول والانقياد وليس قضية هذه القاعدة ذلك بل كونه مامورا منهيا وذلك
لا ينافي عدم القبول والانقياد وفيه نظر ومما قد يتخرج على هذه القاعدة ما افتى به
بعض مشايخنا انه يحرم سقي الكافر في نهار رمضان بعوض او مجانا لانه اعانة على
المعصية وينبغي ان بيع المطعوم والمشروب منه في نهار رمضان مكروه تارة
ومحرم اخرى بحسب توهمه او ظنه تناول ذلك نعم يشكل ذلك بتجويزهم تمكين الكافر
الجنب من المكث بالمسجد ولا يخفى عليك ان ما ذكره الشارح من كون الفائدة هي
العقاب معللا بما ذكره فيه مع ما عرفته انه انما ياتي في الواجب الذي يجب له نية
القربة فانه الذي يعاقب عليه ويتوقف صحته على النية المتوقفة على الاسلام
بخلاف غيره كالحرام والواجب الذي لا يجب له نية كغسل النجاسة او يجب له نية
التمييز دون القربة كاخراج الذمي زكاة الفطر عن ممونه المسلم فانهم صرحوا بوجوب
اخراجه لها والاكتفا بنيته لانها للتمييز دون القربة وكعتقه عن الكفارة فانهم
صرحوا بوجوبه والاكتفا بنية الكفارة لذلك وذلك لعدم توقف ما ذكر على النية
المتوقفة على الاسلام وكالمندوب لعدم المعاقبة عليه مع ان المسئلة غير مختصة
بالواجب المذكور فانهم حكوا فيها اقوالا ثالثها انهم مخاطبون بالاوامر دون النواهي
وقال الاسنوي ان من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة
ثم قال السبكي ان الخلاف في خطاب التكليف من الايجاب والتحريم وما يرجع اليه
من الوضع لكون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالحكم جار في سبيله بخلاف ما لا
يرجع اليهما كاتلاف المال والجناية على النفس وما دونها من حيث انها اسباب
للضمان وترتب اثار العقود الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض
في الذمة فان الكافر كالمسلم اتفاقا نعم اهل الحربي لا يضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن في ذلك م
المسلم وماله بناء على تكليف الكافر بالفروع ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان

وقضيته انه يضمن في دار الاسلام وما قاله السبكي نقله عنه ولده في جمع الجوامع
واقره ورده الزركشي بانه لا وجه له وانه لا يصح دعوى الاجماع في الاتلاف والجناية
قال بل الخلاف جار في الجميع واطال في بيان ذلك واقول للقايل ان يقول ايضا لا نزاع ان اتلاف
المال وما عطف عليه لا يرجع الي خطاب التكليف فان اتلاف المال او النفس او ما
دونها سبب لوجوب اداء البدل وصحة العقود سبب لحرمة نحو تصرف الموجب
في المعقود عليه بما يضر القابل بغير رضاه واي فرق بين ذلك وكون الطلاق سببا
لحرمة الاستمتاع بالزوجة فليتامل فان قلت الحامل للشارح على جعل الفائدة ما تقدم
قول المصنف وبما لا تصح الا به وهو الاسلام فانه انما ياتي في الواجب المفتقر الي نية التقرب
قلت هذا غير بعيد وان امكن حمل كلام المصنف على معنى وبما لا تصح الا به في الجملة
او على معنى وبما لا تصح جملتها الا به فلا ينافي ارادة غير ما تجب له النية ايضا ولا يصح اجراء
مثل هذا التاويل في كلام الشارح اذ يبطل حاصل الفائدة فيما ذكره لان الاتيان بالمطلوب
من ترك المنهي عنه ممكن حال الكفر لعدم توقفه على النية اللهم الا ان يقال انه
يتوقف على ما في معناها من قصد الامتثال فانه ما لم يقصد الامتثال لا يكون
اتيانا بالمطلوب بدليل انه لا يثاب بدون القصد وان لم ياثم وقصد الامتثال لا يصح بدون
الاسلام فانه يمتنع قصد امتثال الامر من الجاهل بالامر وفيه نظر اذ لو لم يكن اتيانا
بالمطلوب لزم الاثم فليتامل والامر بالشيء المعين نهي عن ضده اي عن كل واحد من
اضداده والنهي عن الشيء المعين امر بضده اي بواحد من اضداده كما قال المصنف في
البرهان الذي ذهب اليه جماهير الاصحاب ان النهي عن الشيء امر باحد اضداد المنهي
عنه والامر بالشيء نهي عن جميع اضداد المامور به انتهى وظاهر عبارة المصنف ان الامر
عين النهي والنهي عين الامر بمعنى ان الطلب الواحد هو بالنسبة الي الشيء امر والي ضده
نهي كما يكون الشيء الواحد بالنسبة الي شيء قريبا والي اخر بعيدا وهذا ما ذهب اليه الشيخ
ابو الحسن الاشعري ومن وافقه كالقاضي ابو بكر اولا وذهب القاضي عبد الجبار
والقاضي ابو بكر اخرا والامام الرازي والامدي وغيرهم الي ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن
تركه وبالعكس وذهب المصنف والغزالي الي انه ليس واحد منهما عين الاخر ولا يتضمنه
واختاره ابن الحاجب وغيره قال العلامة العضد وليس الكلام في هذين المفهومين
لتغايرهما لاختلاف الاضافة قطعا اي فان الامر يضاف الي الشيء والنهي الي ضده
ولا في اللفظي لان اللفظ الامر هو لفظ افعل ولفظ النهي هو لفظ لا تفعل
ولا يتصور بينهما عينية ولا تضمن انما النزاع في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك
الامر نهي عن الشيء المعين المضاد له او لا انتهى قال المولى التفتازاني ولهذا قيد
الشيء بالمعين اشارة الي ان الكلام في الجزئيات بمعنى ان ما يصدق عليه انه امر
عن ضده او مستلزم له بطريق التضمن او الالتزام انتهى قال وكانه احتراز عن

مثل افعل شيا فانه لا ضد لهذا المط او لانه ليس نهيا عن ضده ان كان لان كلما لا بد ان يكون شيا وقيل فائدته الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه ليس نهيا عن ضده انتهى ورد المص في البرهان القول الاول الذي هو ظ عبارته في هذا الكتاب بانه عري عن التحصيل قال فان القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه بافعل مغاير للقول الذي يعبر عنه بلا تفعل ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعدم مباهتة وهذا القدر كاف في سقوط هذا المذهب انتهى والقول الثاني بان المعنى بالاقتضاء على راي القاضي ابي بكر ان قيام الامر بالنفس يقتضي ان يقوم معه قول هو نهي عن اضداد المامور به كما يقتضي قيام العلم بالذات قيام الحياة بها قال ولا معنى لما قال غير هذا وهذا باطل قطعا فان الذي يامر بالشي قد لا يخطر له التعرض لاضداد المامور به اما لذهول او اضراب فلم يستقم الحكم بان قيام الامر بالشي مشروط بقيام النهي عن الضد انتهى واعترض ما رد به القاضي بانه انما يصح لو اريد به الضد الخاص الذي هو جزي من جزئيات ما لا يجامع المامور به كالقعود بالنسبة الى القيام اما لو اريد الضد العام اعني احد الاضداد لا على التعيين فلا اذ الطالب انما يطلب الفعل اذا علم ان المامور متلبس بضده العام لا بالفعل نفسه لانه طلب الحاصل والعلم بتلبسه بالضد مستلزم لتعقل الضد واجيب بان الذهول عن الضد العام ايض ضروري نجده من انفسنا ومتى ذكرتم لا يدفعه لان الامر طلب للفعل في المستقبل وهو لا ينافي التلبس به في الحال حتى يفتقر الى العلم بتلبس المامور بالضد العام ولو قدر ان الطلب يتوقف على عدم تلبس المامور بالفعل وعلى الكف عنه فالكف امر واضح يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المامور بشي من اضداد الفعل فلا يستلزم تعقل الضد هذا اذا اريد بالضد العام احد الاضداد مثلا اما لو اريد به الكف عن الفعل فهذا لا يصلح محلا للنزاع فانه لا نظر ان الامر بالشي نهي عن تركه والكف عنه اذ كون الامر بالقيام نهيا عن ترك القيام اظهر من ان يخفى واستقصا هذا البحث وبيان ادلة هذه الاقوال وما يتعلق بها مما لا يتيسر هنا وشمل اطلاق المص الامر والنهي الجازم منهما وغيره وهو صحيح ولهذا قال الشيخ ابو اسحق ان كان الامر على الوجوب اقتضى النهي عن ضده على سبيل التحريم وان كان على سبيل الاستحباب اقتضى النهي عن ضده على سبيل الكراهة والتنزيه انتهى وقال العلامة العضد القائلون بان الامر بالشي نهي عن ضده على الوجهين منهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب انتهى نعم شرط كون الامر نهيا عن ضده كما نقله شراح المحصول عن القاضي عبد الوهاب ان يكون الواجب مضيقا لانه لا بد ان ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ورود النهي ولا يتصور الانتها عن الترك الا بالاتيان بالمامور

به فاستحال النهي مع كونه موسعا انتهى واقول هو ظ ان لم نشترط العزم فورا بدلا
عن الفعل فان شرطناه كان الواجب احد الامرين من العزم والفعل كما بيناه فيما سبق
وكان منهيا فورا عن الترك المامور به بانه لا يأتي بشيء من الامرين اعني بذلك
كما هو ظ على انه ما المانع من تعميم المسئلة وكون الامر نهيا عن ضده مضيقا
في المضيق وموسعا في الموسع بان ينتهي عن اخلاء الوقت الموسع عنه
كما امر بالفعل في اي اجزاء ذلك الوقت فليتامل فاذا قال اي قائل او احد له
اي لآخر فاعاد الضمير للفاعل المفهوم من الفعل كما في ثم بدا لهم من بعد ما راوا
الايات اي بداء او للاحد المفهوم لكل احد وفاذا قال الامر للمامور فيعود الضمير
لما يفهم من قوله والامر بالشيء نهي عن ضده اسكن كان ناهيا له عن التحرك
الذي هو ضد السكون او قال له لا تتحرك كان امرا له بالسكون الذي هو
ضد التحرك لما بمعنى انه اذا قال له اسكن كان مدلول هذا القول وهو النفسي
هو نفس النهي عن التحرك او يتضمنه لا بواسطة امر ذلك على ما تقدم وكذا
الباقي للعلم مما سبق ان النزاع انما هو في ذلك فتامله والنهي استدعاء
اي طلب الترك للفعل بالمعنى السابق في الامر حال كون ذلك الاستدعاء
مدلولا عليه بالقول اي باللفظ الدال عليه بالوضع وقوله ممن هو
دونه اي دون الطالب رتبة متعلق بالاستدعاء كقوله على سبيل الوجوب
اي على سبيل وصفة هي الوجوب اي الجزم بان لا يجوز الفعل وهذا المذكور في
حد النهي كائن على مقتضى وزان ما تقدم في حد الامر اي موازنة ما تقدم
او موازنة ما تقدم اياه من اضافة المصدر الى فاعله او مفعوله فيجري هنا
نظير ما قيل هناك فان كان الاستدعاء بغير القول المذكور بان كان باللفظ دال
بالوضع لكن على طلب الفعل كافعل او دال لا بالوضع كقول انا طالب منك ترك كذا
فان خالفتني عاقبتك او بغير لفظ مطلقا كالاشارة والقرائن المفهمة فليس
بنهي بل هو امر في الاول او غيره وان كان الاستدعاء من المساوي سمي التماسا
او من الاعلى سمي دعاء وان لم يكن على سبيل الوجوب فظ ليس بنهي على ما تقدم
في حد الامر بما فيه مما يجري نظيره هنا ومنه ان الصحيح كونه نهيا مطلقا
وان كان الاستدعاء من المساوي او الاعلى او لم يكن على سبيل الوجوب
ويوجد في بعض النسخ ويدل النهي المطلق عن التقييد بما يدل على فساد
المنهي عنه او عدم فساده فان المقيد بما يدل على ذلك يعمل به فيه اتفاقا
شرعا متعلق بيدل اي يدل من جهة الشرع اي دلالة منشؤها جهة
الشارع دون اللغة والمعنى بان يكون الفهم باعتبار الشرع وملاحظته
دون غيره مما ذكر على فساد المنهي عنه اي عدم الاعتداد به اذا وقع

الفعل
ح

الامر
ح

لعدم موافقته الشرع فاذا قيل لو دل النهي على الفساد لكان المنهي عنه من
عبادة او معاملة بغير المعنى المعتبر شرعا اذ كل منهما بالمعنى المعتبر شرعا
هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر المعتبر
شرعا اذ كل منهما بالمعنى المعتبر شرعا وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم
والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعا وايضا لو دل على الفساد لكان
المنهي عنه ممتنعا شرعا فلا يمنع عنه اذ المنع عن الممتنع عبث اجيب عن
الاول بان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك
الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا يقال صلاة صحيحة
وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب والحايض باطلة وعن الثاني انه ممتنع
بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا التحصيل وانما يدل النهي على فساد
المنهي عنه حالة كونه في العبادات ومن جملتها بان يكون عبادة مطلقا اي
سوا نهي عنها اي العبادات لعينها والمراد ما ليس بخارج بدليل المقابلة
بالخارج لجزئها كصلاة بلا ركوع ويجوز قصر العين على الذات وتعميم اللازم
الاتي للجزء او نهي عنها لا لعينها بل لامر خارج عنها لازم لها كصوم يوم النحر
فانه نهي عنه لا من حيث انه صوم بل من حيث الاعراض عن ضيافة الله لعباده بلحوم
الاضاحي في هذا اليوم وهذا الاعراض خارج عن الصوم لازم له فانه لا ينفك عنه
لا يقال اذا كانت علة هذا النهي الاعراض وكان هو للتحريم كما تقرر في محله فينبغي
حرمة ترك تناول المفطر من غير صوم بل ترك تناول تلك اللحوم لوجود الاعراض
في ذلك لانا نقول الاعراض انما يتحقق بالزامه نفسه ترك التناول وذلك انما
يكون بالصوم بخلاف اختياره ترك التناول من غير الزام لتمكنه من التناول
فلا يتحقق الاعراض وحاصله ان الاعراض هنا هو رد الضيافة وعدم قبولها
وذلك بالتزام ما ينافيها وكان المضيف به التمكن منها التمكن من التناول
لا التناول بالفعل ومثل الصلاة اي صلاة النفل المطلق وهو ما لا يتقيد
بوقت ولا سبب وما في معناه من ماله سبب متاخر كركعتي الاحرام والاستخارة
فان سببهما وهو الاحرام والاستخارة متاخر بخلاف ماله سبب متقدم كالمقضية
فان سببها من دخول وقتها متقدم وماله سبب مقارن كصلاة الجنازة
اذا وقع الموت الذي هو سببها في وقت الكراهة بناء على ان المراد المتقدم وفيما
بالنسبة الى الاوقات وهو ما في الروضة اما على ان المراد ذلك بالنسبة الى الصلاة
وهو ما في شرح المهذب فسببها متقدم ابدا وقوله في الاوقات المكروهة
من المجاز العقلي اي الاوقات التي كرهت الصلاة فيها ما لم تكن في حرم مكة
وهي وقت الاستوا الى ان تزول في غير يوم الجمعة ووقت طلوع الشمس

الى

الى ان ترتفع كرمح في رأي العين وقدره بعضهم بسبعة اذرع ووقت اصفرار
الشمس الى ان تغرب مطلقا وبعد الصبح الى الطلوع والعصر الى الاصفرار
في حق من صلاهما فانه نهي عن الصلاة المذكورة لا لاجل انها صلاة بل لفساد
تلك الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها كما قاله الش‍ جمع الجوامع والظاهر ان يقال
بل من حيث كونها في الاوقات الفاسدة فان ذلك هو المنهي عنه لا نفس
فساد الاوقات فان اللام بعد لفظ المنهي عنه جارة لمتعلق النهي في الحقيقة
وهل الكراهة فيما ذكر للتحريم او التنزيه خلاف صحح منه في الروضة وشرح
المهذب في كتاب الصلاة الاول وفي التحقيق في كتاب الصلاة وشرح المهذب
في الطهارة الثاني والفساد على القولين قال الش‍ في شرح جمع الجوامع فتكون
على كراهة التنزيه مع جوازها فاسدة اي غير معتد بها لا يتنا ولها الامر
فلا يثاب عليها انتهى وهو مقتضى كلامهم لكن لا يخفى اشكاله اذ تعاطي
العبادة الفاسدة حرام فكيف تكون جائزة مع فسادها اللهم الا ان يمنع كلية
حرمة تعاطي العبادة الفاسدة او يقال الجواز من حيث كونها صلاة والحرمة
من حيث تعاطي العبادة الفاسدة او يجوز الاقدام ويحرم الاستمرار وفي
الجميع نظر ووجهه في الاخير ان الظاهر حرمة الاقدام على ما يعلم فساده وخرج
بالاوقات المكروهة الامكنة المكروهة فالصلاة فيها غير فاسدة وان كرهت
اي تنزيها لان النهي فيها لخارج غير لازم كالتعرض بها في الحمام لوسوسة
الشياطين وفي اعطان الابل لنفارها وفي قارعة الطريق لمرور الناس وكل من
هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع والفرق بين القسمين
حيث كان الخارج لازما في الاول دون الثاني ان الفعل حال ايجاده في الزمان
المخصوص لا يمكن انفكاكه عنه بخلاف الفعل حال ايجاده في المكان المخصوص
فانه يمكن انفكاكه عنه اما بان يتغير ذلك المكان الى صفة اخرى في تلك الحال
كان يجعل الحمام مسجدا ولا يضر زوال الاسم لبقاء المكان بحاله واما بان ينقل
الفعل الفاعل حال الفعل الى مكان اخر فان قلت تلك الاوقات يمكن انفكاكها
عن الصلاة بان تقع الصلاة في غيرها فلا تكون لازمة لها لان اللازم ما يمتنع
انفكاكه قلت الكلام في الاوقات باعتبار وقوع الصلاة فيها كما تقدمت
الاشارة اليه في الكلام المنقول عن شرح جمع الجوامع ولا خفاء انها بهذا الاعتبار
لا يمكن انفكاكها عن الصلاة وبالعكس لا يقال لا حاجة الى هذا لان الانفكاك
من احد الجانبين لا يقدح في اللزوم الا ترى انهم صرحوا بان الاعراض عن
ضيافة الله تعالى لازم لصوم يوم النحر مع امكان انفكاكه عن الصوم مطلقا
لانا نقول لو لم يعتبر ذلك حصل الانفكاك من الجانبين كما هو واضح على ان

في شرح م

اللزوم المقتضي للفساد هو اللزوم من الجانبين كما سنبينه فلا يكفي فيه
كونه من احدهما وعلى هذا فيجب ان يكون الاعراض عن الضيافة المحرم و
هو الاعراض بالصوم لا مطلقا ومن ثم لو افطر واعرض عن الاكل من الاضحية
لم يأثم فالاعراض مع الصوم متلازمان وحالة كونه في المعاملات ومن
جملتها بان يكون معاملة لا مطلقا بل ان رجع النهي الى نفس العقد بان كان
المنهي عنه نفس العقد لا امرا خارجا عنه ضمنا اي لا لرجوع الي نفس
العقد الذي في النهي عن بيع الحصاة قال الاسنوي وهو جعل الاصابة بالحصاة
بيعا اقامة مقام الصيغة وهو احد التاويلين في الحديث انتهي وكان تركه التاويل
الاخر وهو ان يقول بعتك من هذه الاثواب ما تقع هذه الحصاة عليه لكونه من
القسم الاتي فليتامل او رجع النهي لامر داخل فيه اي في العقد كا اي كالرجوع
الي امر داخل في العقد الذي في النهي عن بيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات
من الاجنة قال الاسنوي فان النهي راجع الي نفس المبيع والمبيع ركن من اركان
العقد ولا تشكل ان الركن داخل في الماهية انتهي وكان معني رجوع النهي الي نفس
المبيع هنا ان يكون المنهي عنه بالحقيقة هو جعل هذا مبيعا لا نفس العقد او رجع
النهي لامر خارج عنه بان لا يكون نفسه ولا داخلا فيه لازم له كا اي كالرجوع للامر
المذكور الذي في النهي عن بيع درهم بدرهمين قال الاسنوي لان النهي عن بيع
الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك امر خارج عن نفس العقد لان
المعقود عليه من حيث هو قابل للمبيع وكونه زائدا او ناقصا صفة من اوصافه
لكنه لازم اي بالشرط انتهي وكرجوعه للازم رجوعه لما شك في انه لازم كما قاله ابن عبد
السلام فان كان الخارج الذي النهي لاجله في القسمين اعني العبادات والمعاملات
غير لازم للمنهي عنه كالوضوء اي الخارج الذي نهي لاجله عن الوضوء بماء مغصوب مثلا
اي او مسروق ولم يكتف عن هذا بالكاف الداخلة على الوضوء لئلا يتوهم تعلقها به دون
متعلقاته وهو اعني ذلك الخارج اتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء ايضا وكالبيع اي
وكالخارج الذي نهي لاجله عن البيع وقت نداء الجمعة وهو خوف تفويتها الحاصل
بغير البيع ايضا لم يدل النهي لاجله على الفساد اي فساد المنهي عنه وفي الغفي ذلك
خلافا لما يفهم من كلام المصنف من انه يدل عليه حيث اطلق ان النهي يدل على الفساد فان
قلت اتلاف مال الغير وخوف تفويت الجمعة لا ينفكان عن الوضوء بالماء المغصوب والبيع
وقت النداء فهما لازمان لهما وحصولهما بغيرهما لا ينافي اللزوم بل هذا شان كل لازم اعم
فان اريد انهما ينفكان عن مطلق الوضوء والبيع فهو مع كونه خلاف الفرض يجري مثله
في الاعراض عن ضيافة الله والاوقات المكروهة والزيادة فان الاول ينفك عن مطلق الصوم
والثاني عن مطلق الصلاة والثالث عن مطلق البيع فلم جعلت هذه الامور من اللازم

خبر انهما من اللازم الاعم

دون ذينك فعلت ثم انهما من اللازم الاعم لكن المراد في هذا المقام هو اللازم المساوي اخذا
من كلامهم كما حققته في كتاب الايات البينات دافعا من توهم خلاف مرادهم به هنا
لعدم تامل كلامهم وتتبع مقاصدهم فشنع على كلام الشارح في شرح جمع الجوامع بما علا عليه
بغاية التشنيع لايقال الزيادة تنفك عن البيع في رد درهمين عن درهم قرضا لان المراد
بها كون احد العوضين زائدا والقرض ليس معاوضة كما بين في محله والى هنا انتهى ما يوجد
في بعض النسخ قال ابن هشام واما قوله يجوز كذا وكذا اخلافا لفلان فقد يقال فيه انه
يجوز فيه وجهان الاول ان يكون مصدرا كما ان قولك يجوز كذا اتفاقا واجماعا بتقدير اتفقوا
على ذلك اتفاقا واجمعوا عليه اجماعا ويشكل على هذا ان الفعل المقدر اما اختلفوا او خالفوا
او خالفت اي مثلا فان كان اختلفوا اشكل عليه امران الاول ان مصدر اختلف انما هو
الاختلاف لا الخلاف والثاني ان ذلك يابى ان تقول بعده لفلان وان كان خالفوا او خالفت
اشكل عليه ان خالفت لا يتعدى باللام بل بنفسه وقد يختار هذا القسم ويجاب عن
هذا الاعتراض بان يقال قدر اللام مثلها في سقيا له اي متعلق بمحذوف تقديره اعني
له او ارادي له الا ترى انها لا تتعلق بسقيا لان سقى يتعدى بنفسه الوجه الثاني
ان يكون حالا والتقدير اقول كذا اخلافا لفلان اي مخالفا له وحذف القول كثير ودل
على هذا العامل ان كل حكم ذكره المصنفون فهم قائلون به وكان القول مذكور قبل كل
مسئلة انتهى وترد صيغة الامر والمراد به اي بالامر اي بمعنى الصيغة اذ هي التي
يمكن ان يراد بها المعاني المذكورة بخلاف نفس الامر الذي هو الطلب لا يعقل ان يراد به
تلك المعاني ففي الكلام استخدام اذ الامر المضاف اليه بالصيغة بمعنى الطلب وقد رجع اليه
الضمير في به بمعنى الصيغة اللهم الا ان يجعل اضافة الصيغة بيانية وفي بعض النسخ والمراد
بها اي بالصيغة الاباحة كما تقدم في بيان ان الصيغة عند التجرد عن القراين تحمل
على الوجوب الا ما دل الدليل على ان المراد منه الندب او الاباحة فيحمل عليه ولا تكرار فيما
هنا مع ذلك لان المقصود هناك بيان ان حقيقته الوجوب وانه لا يخرج عنها الا لدليل
والمقصود هنا بيان معانيه المجازية فلا بد في الحمل على كل منها من قرينة كما تقدم في المجاز
وهي لا تنضبط ومن علاقة وهي هنا الاذن وهي مشابهة معنوية او التهديد نحو
اعملوا ما شئتم قال الشارح في شرح جمع الجوامع ويصدق مع التحريم والكراهة انتهى قال التاج
السبكي في شرح المنهاج كذا قيل وعندي ان المهدد عليه لا يكون الا حراما وكذلك الانذار
كيف وهو مقترن بذكر الوعيد انتهى قال بعضهم وهو ظاهر بحسب الاستقراء قال الاسنوي
ومنه اي من التهديد الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وانما نص
عليه اي البيضاوي لان جماعة جعلوه قسما اخر والفرق بينهما ما قاله الجوهري
في الصحاح فانه ذكر في باب الدال ان التهديد هو التخويف ثم ذكر في باب الراء ان الانذار
هو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف هذا كلامه فقوله تعالى قل تمتعوا امر بابلاغ هذا الكلام

المخوف الذي عبر عنه بالامر وهو يمتنع فيكون امرا بالانذار وقد فرق الشارحون بفروق اخري
لا اصل لها فليجتنبها انتهي وممن جعله قسما اخر صاحب جمع الجوامع وقال الشم في شرحه ويفارقه
التهديد بذكر الوعيد انتهي والعلاقة بين التهديد والايجاب هي المضادة فان المهدد عليه
حرام او مكروه **او التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا** والعلاقة هي المضادة فان التسوية بين
الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل **او التكوين** قال الشم في شرح جمع الجوامع اي الايجاد عن العدم
بسرعة **نحو كونوا قردة** قال البيضاوي وقوله كونوا ليس بامر اذ لا قدرة لهم عليه وانما المراد به سرعة
التكوين وانهم صاروا كذلك كما اراد بهم انتهي والعلاقة هي المشابهة المعنوية وهي تحتم الوقوع
كما تحتم فعل الواجب قال الاسنوي وقد يقال العلاقة هي الطلب انتهي واقول الطلب في التكوين
بمعني الارادة تخلفه في الوجوب ولهذا تحقق الطلب بدون الارادة فانه تعالي امر من علم
انه لا يومن بالايمان ولم يرده منه لامتناعه بتعلق العلم بعدم وقوعه او في كلام الم لمنع
الجمع دون الخلو اذ الصيغة ترد لغير ما ذكر ايضا كما هو مبسوط في المطولات ومنها الندب
كما تقدم انها تحمل عليه بالدليل قال البيضاوي كالامام الرازي ومن الندب التاديب
لقوله عليه الصلاة والسلام كل مما يليك قال الاسنوي فان الادب مندوب اليه قال
وانما نص علي انه منه لان الامام قد نقل عن بعضهم انه جعله قسما اخر والفرق بينهما هو
الفرق بين العام والخاص لان الادب متعلق بمحاسن الاخلاق والمندوب اعم وقد نص
الشافعي رضي الله عنه علي ان الاكل مما لا يليه حرام فقال فان اكل مما لا يليه او من راس الطعام
او عرس علي قارعة الطريق اي نزل ليلا اثم بالفعل الذي فعله اذا كان عالما بما نهي النبي
صلي الله عليه وسلم هذا لفظ الشافعي بحروفه انتهي كلام الاسنوي وقوله لان الادب
متعلق بمحاسن الاخلاق بحث فيه بعضهم بانه اعم منه اذ قد يتعلق بمحاسن الهيئات ايضا
وما نقله عن نص الشافعي من تحريم الامور الثلاثة يمكن حمله في الاولين علي ما اذا ادي
غيره اي اذا لا يحتمل مثله وفي الثالث علي ما اذا ظن الضرر فلا ينافي ما اطلقوه من كراهة
هذه الامور **واما العام فهو ما** اي لفظ بقرينة قوله الاتي والعموم من صفات النطق **عم** اي
تناول دفعة **شيئين** تثنية شي بالمعني اللغوي وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما صرح عن
سي واصر ابه تفسيره بذلك فيشمل المعدوم والمستحيل لا بالمعني الكلامي وهو الموجود
كما هو راي اهل السنة حتي يخرج منه المعدوم والمستحيل **فصاعدا** حال محذوف العامل
اي فذهب المدلول صاعدا عن الشيئين **من غير** دلالة **علي حصر** اي ضبط وتعيين لمقدار
المدلول وان كان في الواقع محصورا فقوله عم بمنزلة الجنس واحترز بقوله عم شيئين بالمعني
المذكور عن مثل زيد ورجل في الاثبات وبقوله فصاعدا عن المثني النكرة في الاثبات فانه
كما قال العضد لا يصدق عليه انه يدل علي معنيين فصاعدا اذ لا يصلح لما فوق الاثنين
انتهي وفيه نظر اذ معني قولنا مثلا اثنان فصاعدا اثنان او اكثر من اثنين وليس معناه
اكثر من اثنين وهذا صادق قطعا علي المثني المذكور فانه يدل علي اثنين فهو من افراد ما يدل

على اثنين او اكثر من اثنين ولا يكون فصاعدا احترازا عن المثنى بل يكون لادخال ما يدل
على اكثر من معنيين ثم رايت المولى سعد الدين قال والجواب الاخر يعني العضد وهو ان
المثنى لا يدل على اثنين فصاعدا بل على اثنين فقط وبناه على ان قولنا بع بدرهمين فصاعدا
معناه الامر بان يبيعه بما فوق درهمين حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا والحق خلاف
ذلك على ما لا يخفى وتحقيقه انه حال محذوف العامل اي فيذهب الثمن صاعدا يعني انه
قد يكون فوق الدرهمين والعام ما يدل على اثنين ويذهب المدلول صاعدا اي قد يكون
فوق الاثنين انتهى وبقوله من غير حصر عن اسم العدد من حيث الاحاد كثلاثة وعشرة
ومائة والف ومن اخرجه بقوله فصاعدا فقد غلط غلطا واضحا اذ يصدق عليه
قطعا انه عم شيئين فصاعدا فكيف يخرج به فان نزع ان معنى عدم الحصر معتبر في مفهوم
قولنا فصاعدا فكيف يخرج فهو مما لا يلتفت اليه اذ لا مستند له بل المستند عليه
فالصواب انه لا بد من التقييد بقولنا من غير حصر كما فعله الشارح وحيث حمل قوله عم على
معنى التناول اندفع الدور المتوهم من التعريف كما هو ظ وقوله شيئين على المعنى اللغوي
اندفع ورود كونه غير جامع لعدم تناوله المعدوم والمستحيل نعم يرد عليه كثير وجموع
الكثرة حيث لا عموم فيها فان ذلك مما يعم شيئين فصاعدا من غير حصر بالمعنى السابق بل
قد يقال وجموع القلة كذلك لانها صالحة لكل مرتبة من الثلاثة الى العشرة من غير دلالة
على خصوص مرتبة من ذلك فقد عمت شيئين وصاعدا من غير حصر الا ان يقال لما دلت
على قدر لا يجاوز العشرة فقد دلت على الحصر او كانت في معنى ما دل عليه فليتأمل ولفظ
العام في الاصل اسم فاعل بمعنى الشامل ماخوذ من قوله اي من مادة قول القائل فلا ينافي
المذهب الصحيح ان جميع ما عدا المصدر مشتق منه بلا واسطة على ان باب الاخذ اوسع
من باب الاشتقاق عممت زيدا وعمرا بالعطا اي شملتهما به بان اعطيت كلا منهما
ولم يصرح بذلك اما لفهمه من تفسير قوله وعممت جميع الناس بالعطا اي شملتهم اي
جميع الناس به اي بالعطا بان اعطيت كل واحد واما لانه اراد بقوله اي شملتهم تفسير
كلا الفعلين فالها لزيد وعمرو وجميع الناس ثم نقل في الاصطلاح لبعض افراده وهو
اللفظ المخصوص واذا كان ماخوذا مما ذكر فمعنى العام الاصطلاحي الذي هو من افراده وهو
ما يصدق عليه مفهوم هذا اللفظ شمول استغراقي كما ان اصله كذلك وفي هذا اشارة
الى ان غرض المص مما ذكره مع بيان الاصل والنقل اثبات معنى الشمول للعام الاصطلاحي
وان فهم من التعريف ففي هذا زيادة ايضاح ودفع توهم ارادة العموم البدلي والفاظه
اي مجموع انواع الفاظ العموم المفهوم من العام لا الفاظ العام سواء كانت الاضافة بيانية
او حقيقية بناء على ان المراد بالفاظ انواعه لانه لا يوافق قوله الموضوعة له اي للعموم
فان الموضوع له تلك الالفاظ ليس هو العام حقيقة في العموم كما ذهب اليه الشافعي
وجميع المحققين خلافا لمن قال هي حقيقة في الخصوص ومن قال هي مشتركة بين العموم

والخصوص ومن توقف عن الحكم بواحد من الثلاثة فالمقصر من الوصف بالموضوعية لها التنبيه
على مذهب الاولين ورد غيره ووجهه في الاشتراك ان المتبادر من هذا الوصف مع قوله
الفاظ عموم الاشتراك نعم لم ينحصر النزاع في هذه الاربعة بل يجري في الفاظ العموم مبينة في
المطولات فعموم المبتدا هنا وخصوص الخبر وهو قوله **اربعة** لم يقصد به حقيقة
الحصر بل التسهيل على المبتدي بكفه عن التوجه لغيرها الموقع في المشقة الناشي عن
الاشارة للغير بالتعيين بما يشعر بعدم الحصر فيها) النوع الاول **الاسم الواحد** اي المفرد
المعرف باللام حيث لا عهد لتبادر العموم منه الى الذهن وشمل كلامه ما لم يكن واحده
بالتا اذا عين ولحده بالوحدة كالرجل فانه يقال رجل واحد وهو ما مشى عليه في جمع الجوامع
وتبعه عليه الشيخ مخالفا للمص والغزالي في نفيهما العموم عنه **نحو ان الانسان** اي كل انسان
بقرينة الاستثنا **لفي خسر** في مساعيه وصرف عمره في مطالبه **الا الذين امنوا** ولم يذكر
بقية الاية اقتصارا على قدر الحاجة اختصارا واستشكل على عموم هذا النوع ما لو قال
رجل الطلاق يلزمني لا افعل كذا ثم فعله وحنث حيث لا يقع الثلاث مع ان الطلاق اسم
وهو معرف باللام واجاب ابن عبد السلام وغيره بان هذا يراعي فيه العرف لا اللغة
انتهي ونظير ذلك ما لو قال ذو زوجات زوجتي طالق فان كلا من المفرد المعرف باللام والمفرد
المضاف لمعرفة للعموم وقد قال الروياني وغيره تطلق واحدة منهن فيعينها كقوله احداكن
وقال الشيخ عز الدين الذي تبين لي انهن يطلقن كلهن وهذا قد يشكل بما تقدم عنه فيحتاج
للفرق فليتامل **و** النوع الثاني **اسم الجمع** بالمعنى اللغوي وهو اللفظ الدال على جماعة
سوا كان في الاصطلاح النحوي جمعا ام اسم جمع ام اسم جنس جمعي وفي التلويح بعد كلام
قرره فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت واما
تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف التعريف او اسم بشرط التعريف
وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع
لا شك انه نوعي فكيف يكون باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وانه
للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي
او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهي **المعرف باللام** ما لم
يتحقق عهد **نحو قاتلوا المشركين** اي كل مشرك وخص منه اهل الذمة بالدليل ونحو رب
العالمين وهو اسم جمع لا جمع عند ابن مالك ومن وافقه لاختصاصه بالعقلاء وعموم
العالم لغيرهم ايضا ولا يكون الجمع اخص من مفرده ونحو التمر من الاقوات فانه اسم جنس
جمعي وفي تعبير المص في الموضعين باللام دون ال او الالف واللام اشعار بان اداة التعريف
هو اللام وحدها وهو احد اقوال النحاة وظاهر انه بدل اللام وهو الميم في لغة حمير كاللام
واستشكل عموم نحو المشركين مع انه جمع سلامة[*] باتفاق النحاة واجاب اعمهم بان كلام
النحاة في الجمع المنكر وكلام الاصوليين في المعرف فلا منافاة وتقييده المعرف باللام

[*] وجموع السلامة للقلة

بالاسم

بالاسم الواحد واسم الجمع ليس لاخراج المثنى فانه مثلهما كما صرح القرافي في شرح المحصول
بانه كالجمع ولو حمل اسم الجمع في كلامه على ما دل على اثنين فصاعدا شمل المثنى فلا في المحصول والضمير
العايد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه قال الشارح في شرح جمع الجوامع وعلى
العموم اي في الجمع قيل افراده جموع والاكثر احاد في الاثبات وغيره وعليه ايمة التفسير
في استعمال القران نحو والله يحب المحسنين اي يثيب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين
اي كل منهم بانه يعاقبهم ولا تطع المكذبين اي كل واحد منهم ويويده صحة الاستثنا الواحد
منه نحو جاء الرجال الا زيدا ولو كان معناه جا كل جمع من جموع الرجال لم يصح الا ان يكون
منقطعا نعم قد تقوم الحجة قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة
اي مجموعهم والاول يقول قامت قرينة الاحاد في الايات المذكورة ونحوها انتهى وسبقه
الى ذلك السعد في مطوله واطال فيه وعلى الاول مشى الاسنوي كالتاج السبكي وغيره
والنوع الثالث **الاسما المبهمة** في الجملة كاسما الشرط واسما الاستفهام والموصولات
ووجه الابهام في غير الموصولات ظاهر لانه لا يدل على معين واما في الموصولات مع انها
معارف فلانه لولم يعلم معانيها لكن لها بالتعيين وان اعتبر في معانيها الاشارة الى
التعيين وانما تعرف معانيها من الصلة فان قلت ما ذكره الاصوليون من ان الموصولات
من الفاظ العموم يخالف ما ذكره النحويون انها معارف لان المعرفة ما وضع لشي بعينه
وهذا ينافي العموم قلت قد تدفع المخالفة بان لها استعمالين ذكر الاصوليون احدهما
والنحويون الاخر لكن ذكر الاصوليون خلافا في ان الصيغ المذكورة للعموم هل هي حقيقة
فيه او في الخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص او لا يدري الحال فيها ورجح صاحب
جمع الجوامع وغيره الاول وقضيته انه ليس لها الا استعمال واحد حقيقي وهو العموم
وان الخصوص معنى مجازي لها فالاشكال بحاله وحمل كلام النحويين على بيان معنى مجازي
للموصولات في غاية البعد بل لا يصح فقد قال الرضي الموصولات معارف وضعا فان قلت
ان وضعها على ان يطلقها المتكلم على المعلوم عند المخاطب وهذه خاصة المعارف
انتهى ولعل الاقرب ان يجاب بان النحويين ثبت عندهم وضعها للخصوص وهو القول
الثاني او على الاشتراك وهو القول الثالث فذكروا احد المعنيين هو الخصوص وذلك
كمن حال كونها عاما **في** افراد **من يعقل** حتى الاناث والارقا وقيل لا يعم شرعا الاناث
والارقا فانه شرطا كان او استفهاما او موصولا كما شمله اطلاقه وصرح به الشارح في شرح جمع
الجوامع ثم قال وقوله يعني التاج السبكي كالاسنوي انها اي ومن الموصولتين لا يعمان
مثل مررت بايهم قام ومررت بمن قام اي بالذي قام صحيح في هذا التمثيل ونحوه
مما قامت به قرينة الخصوص لا مطلقا انتهى وتقييد المصنف عمومها بمن يعقل للتنبيه
على معناها الحقيقي دون الاحتراز لان الاصح ان العام قد يكون مجازا لو عبر عن يعلم بدل
من يعقل كان اعم فانها تطلق على الله تعالى وهو سبحانه يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل

وخرج بتقييد من باحد المعاني الثلاثة النكرة الموصوفة نحو مررت بمن معجب لك بجر
معجب اي برجل معجب فانها لا تعم ومن في قوله **كمن دخل داري فهما من** يحتمل
الشرطية والموصولة نحو اذ يجوز دخول الفا في خبر الموصول وان وصل بماض كما صرح به
الرضي ومثال الاستفهامية من عندك **و ما** حال كونه علما **في افراد ما لا يعقل**
شرطا كان او استفهاما او موصولا كما تشمله اطلاقه وان تشمل النكرة الموصوفة
نحو مررت بما معجب لك اي بشي والتعجبية نحو ما احسن زيدا اي شي احسن زيدا
مع انها لا ابهام وقد يدخلان في مفهوم قوله الاتي ولا في النكرات لكن يدخل
فيها ايضا غير الموصولة من من وما مطلقا ثم ذكرها هنا مع ذكرها باحوالها الثلاثة
المذكورة في قوله الاتي وما في الاستفهام والجزا وغيره يلزم منه التكرار اذ لا عموم
لها في غير الاحوال المذكورة وقد ذكرها بعد ذلك العلم الا ان يجاب بان معناها
مجموع الشي مع الشرطية او الاستفهام او غيره فذكرها هنا لبيان احد الجزئين
وهو الشي فبين انه غير العاقل وهناك لبيان الجزء الاخر فبين له الشرطية او غيرها
مما ياتي فليتامل لكن ما ذكره من انها لغير العاقل يقتضي انها لا تكون لغيره مطلقا
ويخالفه ما صرح به ابن مالك وغيره حيث قال في تسهيله وما في الغالب لما لا يعقل
وحده وله مع من يعقل ولصفات من يعقل وللمبهم امره انتهى واحترز بقوله
في الغالب عما قال من نحو قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وفي
التلويح هذا يعني كون ما في غير العقلا قول بعض ايمة اللغة والاكثرون على انه
للعقلا وغيرهم انتهى وما في قوله **نحو ما جاني منك اخذته** تحتمل الشرطية والموصولة
ومثل الاستفهام ما عندك **واي** شرطا كان او استفهاما او موصولا حال كونه عاما
في الجميع اي من يعقل وما لا يعقل فانها موضوعة لها قال الاصفهاني
تتناول على وجه الافراد دون الاستغراق فانها لا يجاب فيها بذكر الجميع والكثير
لانك اذا قلت اي الرجال عندي لم يصلح ان يجاب الا بذكر واحد كقولك زيدا وعمرو
ولو اجاب بذكر زيادة على ذلك لم يستقم الا ان انضم الى ذلك ما يفيد ذلك منها انتهى فالاول
اي عبيدي جاك احسن اليه في الشرطية وايهم عندك في الاستفهامية ولننزعن
من كل شيعة ايهم اشد في الموصولة **والثاني نحو اي الاشيا اردت اعطيتك** في
الشرطية واي شي عندك في الاستفهامية واركب اي الدواب اعجبك في الموصولة
وكان الاوضح تمثيل الثاني بنحو اي الثياب اردت اعطيتكه فان الاشيا جمع شي وهو الموجود
او والمعدوم على اختلافهم فيه وكل منهما يقع على العاقل ايضا فليتامل وخرج بتقييد
اي باحد المعاني الثلاثة الواقعة صفة لنكرة نحو مررت برجل اي رجل يعني كامل
في الرجولية او حالا من معرفة نحو مررت بزيد اي رجل بفتح اي اي كاملا في الرجولية
او منادى نحو يا ايها الرجل فانها لا تعم **واين** شرطا كان او استفهاما حال كونه عاما

في

في افراد المكان فالاول نحو اين تكن اكن معك والثاني نحو اين تقيم ومتى شرطا كان
او استفهاما حال كونه عاما في افراد الزمان فالاول نحو متى تشبت جئتك والثا
نحو متى يجي وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كالمثالين حتى لا يصح ان تقول متى زالت
الشمس فأتني قال الاسنوي ولم ار ذلك في الكتب المعتمدة انتهى وقال غيره هذا مراد
من اطلق العبارة وانما اطلقها لظهوره انتهى ولا فرق بين ان يتصل بها ما او لا وما
حال كونه مستعملا في الاستفهام نحو ما عندك وحال كونه مستعملا في الجزا بمعنى
المجازاة وهو ترتيب امر على امر اخر نحو ما تعمل تجز به وفي نسخة والخبر بدل
الجزا وهي الموصولة نحو عملت ما عملت وحال كونه مستعملا في غيره اي غير المذكور
الذي هو الاستفهام والجزا على النسخة الاولى والاستفهام والخبر على الثانية وذلك
كالخبر على النسخة الاولى والجزا على الثانية واتى بالكاف في قوله هنا كالخبر والجزا
اشارة الى الافراد الذهنية وفي قوله او لا لمن فيمن يعقل الى اشارة الى عدم انحصار
الاسما المبهمة في المذكورات اذ منها ايضا حيثما والذي والتي وجمعهما وكل وهو لاستغراق
افراد المضاف اليه المنكر والمعرف المجموع واجزا المضاف اليه المفرد المعرف قال الاسنوي
وللقائل ان يقول لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان اذا قال لامراته متى قمت او حيثما
قمت او اين قمت فانت طالق يقع عليه الثلاث اي اذا تكرر القيام ثلاثا كما لو قال
كلما وليس كذلك انتهى ويمكن ان يجاب بمنع الملازمة ويكفي في العموم صلوح كل فرد
من افراد المعلق عليه للوقوع واما تكرر الوقوع فيتوقف على اعتبار التكرار في
التعليق ولا دلالة في هذه الصيغ على ذلك وفيه نظر لان هذه الصلوحية موجودة
في العموم البدلي كما ان قمت فانت طالق فلا يكون للشمولي مزية عليه والنوع
الرابع لا النافية حال كونها داخلة في النكرات اي عليها او حال كونها مع النكرات
عاملة فيها عمل ان او عمل ليس او غير عاملة سوا بنيت معها النكرات نحو لا رجل في
الدار بفتح رجل بلا تنوين او لم تبن نحو لا غلام سفر حاضر ولا خيرا من زيد عندنا
بنصب كل من غلام وخير بلا ونحو لا رجل في الدار ولا في الدار رجل برفع رجل فيهما
على اهمال لا او اعمالها عمل ليس وسوا باشرت لا النكرات كما ذكر ام عاملها كلا يباع
حر وكلا غيرها من ادوات النفي كما ولن ولم وليس وكالنفي ما في معناه كالنهي نحو
فلا رجل يفعل كذا وكالنكرات الافعال اذ هي منها نحو لا يستوون ولا اكلت فيفيد
نفي جميع وجوه الاستوا الممكن نفيها ونفي جميع المأكولات ولم يبال المصنف بالشرح
في هذا الكلام لظهور المراد من ان العام هو النكرات مع لا اي او غيرها من
ادوات النفي او ما في معناه لا نفس لا او غيرها من الادوات والدال ينبه الشرح
على ذلك ثم هي قسمان احدهما ما تكون نصا في العموم وذلك اذا كانت صادقة على
القليل والكثير كشي او مختصة بالنفي او شبهه كديار وعريب واحد اذا لم تقدر

همزته بدلا من واو ووحد فان ما هو كذلك يقع في الاثبات نحو قل هو الله احد او مقترنة
بمن الزائدة نحو ما فيها من رجل او واقعة بعد لا النافية للجنس وان لم تبن معها كما هو
ظ كلام ابن مالك وغيره لكن مقتضى كلام بعضهم اختصاص ذلك بحالة البنا وثانيها ما تكون
ظاهرة في العموم وهي ما عدا ما ذكر والمتبادر من مقابلة النص بالظ ان يراد به ما لا احتمال
معه لكن قال التاج السبكي في المقرونة بمن الزائدة ان العموم قبل دخول من ظ لا نص وانها لم
للخصوص احتمال كثير وان كان مرجوحا وبعد دخول من العموم نص واحتمال الخصوص
ضعيف جدا بحيث لا يكاد يوجد في كلام العرب قال ولا ينبغي ان يكون في ذلك خلاف
بل ينزل اختلاف كلام العلما على هذا التنزيل الذي ذكرناه وانه متى قلت ما جاءني رجل
افاد الاستغراق مع جواز ارادة الوحدة جوازا غير مستنكر واذا قلت ما جاءني من رجل كان
الاستغراق نصا وارادة الخصوص مستنكرا انتهى قال الاسنوي ثم يستثنى سلب الحكم
عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فان هذا ليس من باب عموم السلب اذ ليس حكما
بالسلب على كل فرد والا لم يكن فيه زوج وذلك باطل بل المقصود ابطال قول من قال بان
كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم وقد تفطن لذلك السهروردي صاحب
التلقيحات واستدركه انتهى واقول لا حاجة بل لا وجه لاستثنائه فان النكرة فيه
على عمومها قطعا غاية الامر ان الحكم وهو الزوجية لم يثبت على العموم ولذا نفي عمومه
لكن هذا لا يمنع العموم اذ لا معنى للعموم الا استعمال اللفظ في جميع ما يصلح له ولا
شبهة انه هنا كذلك والا بطل النفي اذ بعض العدد زوج والحاصل ان الموضوع عام
والحكم ليس عاما اي ليس ثابتا لكل فرد من افراد الموضوع والمقصود بالنفي بيان انتفا
عمومه والمقام لبيان عموم الموضوع دون الحكم والموضوع هنا عام كما تبين فان سلم
ذلك وزعم ان الاستثنا باعتبار الحكم فلا وجه له اذ ليس الكلام فيه بل ولا معنى لتخصيصه
بهذا النوع وان زعم عدم العموم هنا في الموضوع فهو توهم واضح ولعل منشاه قولهم
ان هذا من سلب العموم بناء على ان المراد سلب عموم الموضوع وهو وهم وانما المراد سلب
عموم الحكم لظهور ان حرف النفي يتعلق بالنسبة دون شي من الطرفين ولو تنزلنا
عن كل ذلك قلنا قد قامت هنا قرينة الخصوص وذلك لا يخرجه عن العموم ولا يحوج الى
الاستثنا ولو سلم فلا معنى للاقتصار على استثنا ذلك فان المعرف باللام والموصولات
كلاهما قد يكون للخصوص وهذا كله في غاية الوضوح مع التامل والرجوع الى
القواعد فالصواب اطلاق الائمة وترك الاستثنا وكالنكرات بعد ادوات النفي
النكرات في سياق الامتنان كما قاله القاضي ابو الطيب في تعليقه في الكلام
على الاستدلال على الطهارة بالماء بقوله تعالى وانزلنا من السما ما طهورا وفي سياق
الاستفهام الانكاري كما زاده البرماوي كقوله تعالى هل تحس منهم من احد او تسمع
لهم ركزا هل تعلم له سميا وقد يستغني عن زيادته بانه في معنى النفي وفي

سياق الشرط كما قال المصنف نحو من ياتني بمال اجازه فلا يختص بمال قال التاج السبكي
مراده العموم البدلي لا الشمولي قال الشارح اي بقرينة المثال اقول وقد يكون للشمولي
نحو ان احد من المشركين استجارك فاجره اي كل واحد منهم انتهى ولا يخفى ظهور هذا
الكلام وهذا التمثيل بل صراحتهما في ان عمومها بعد الشرط غير مقيد بكونه في معنى
النفي لكن في التلويح خلافه حيث قال بعد كلام فورده فظهر ان عموم النكرة في موضع
الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي وفي حواشيه الخسروية اعتراضا على
ذكره ما حصله لان النكرة لا تعم في سياق اي شرط كان بل اذا كان فيه معنى النفي مثل ان
ضربت رجلا فكذا فانه في معنى لا اضرب رجلا وقد سبق تحقيقه في بحث الفاظ العموم
انتهى وفي المحصول النكرة في الاثبات اذا كان خبرا لا تقتضي العموم كقولك جاني رجل
واذا كان امرا فالاكثرون على انه للعموم كقولك اعتق رقبة والدليل على ذلك انه يخرج
عن عهدة الامر بفعل ايها كان ولولا انها للعموم لما كان كذلك انتهى قال الاصفهاني
في شرحه والثاني فاسد اللهم الا ان يقال انه عام عموما بدليا وليس ذلك ظاهر كلامه
انتهى والامر كما قال والعجب من استدلال الامام بما ذكره مع الخروج عن عهدة الامر
بالمطلق ايضا باي جزئي كان **والعموم من صفات النطق** بمعنى المنطوق به وهو
اللفظ او نقل النطق عرفا اليه اي لا يوصف به اي على وجه الحقيقة الا اللفظ فاذا قيل
هذا اللفظ عام كان هذا الاطلاق حقيقة وقضية عبارته اذ مثلها يفيد الحصر كما
في قولهم الكرم في العرب والائمة من قريش ان المعنى لا يوصف به وفيه مذاهب احدها
انه لا يوصف به لا حقيقة ولا مجازا وثانيها انه يوصف به حقيقة المعنى الذهني
لا الخارجي ويحتمل ان الحصر في كلامه لا بالنسبة للمعاني مطلقا بل بالنسبة لمجرد ما ذكره
في قوله **ولا يجوز** اي لا يصح **دعوى العموم في غيره** اي غير النطق وبين الغير
بقوله **من الفعل** بمعنى الحاصل بالمصدر **وما يجري مجراه** في انه انما يقع على وصف
معين كالقضا وعبارة اللمع للشيخ ابي اسحق فاما الافعال فلا يصح دعوى العموم
فيها لانها تقع على صفة واحدة فان عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها وان لم تعرف
صار اللفظ مجملا وكذلك القضايا في الاعيان لا يجوز دعوى العموم فيها وذلك مثل
ان يروي انه عليه الصلاة والسلام قضى بالشفعة للجار وقضى في الافطار بالكفارة
وما اشبه ذلك فلا يجوز دعوى العموم فيها بل يجب التوقف فيه لانه يجوز ان يكون
قضى بالشفعة للجار بصفة يختص بها وقضى بالكفارة بافطار في جماع او غيره
مما يختص به المحكوم له وعليه فلا يجوز ان يحمل على غيره الا ان يكون في الخبر لفظ
يدل على العموم انتهى فالاول **كما في جمعه** اي النبي **صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين**
اي الظهر والعصر والمغرب والعشا في وقت احدها **في السفر رواه** اي جمعه
المذكور البخاري فلا يجوز دعوى العموم في هذا الجمع **فانه لا يعم السفر**

الطويل وهو الذي يبلغ مرحلتين والسفر القصير وهو ما لا يبلغهما والمعنى
لان الجمع المروي لا يشتمل الجمع في كل واحد منهما لانه جمع واحد والجمع الواحد لا يمكن ان يكون
في كل منهما فانه انما يقع في واحد منهما ولقايل ان يقول هذا مسلم لو كان مروي البخاري
جمعا واحدا لكنه ليس كذلك فانه عبر بالحديث عن انس بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع
بين الصلاتين في السفر كما عزاه اليه الشارح كذلك في شرح جمع الجوامع وكان مع المضارع
قد تستعمل للتكرار كما في قوله تعالى في قصة اسمعيل عليه السلام وكان يامر اهله
بالصلاة والزكاة وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف صرح بذلك الشارح
في شرح جمع الجوامع ثم قال المولى سعد الدين في الحواشي والتحقيق ان المفيد للاستمرار
هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى انتهى ويوافقه ما تقرر في المعاني
المضارع يفيد الاستمرار التجددي فمع ذلك كيف يتم انه جمع واحد لا يقال استعمال
ما ذكر للتكرار قليل والكثير استعماله لا للتكرار والحمل على المتبادر اظهر ومرادنا
انه جمع واحد بحسب ما يشهد به اللفظ فان اللفظ لا يشهد باكثر من جمع واحد بحسب
المتبادر الظاهر لانا نقول قلة ذلك الاستعمال انما هو بحسب اللغة لا العرف كما افاده قول
الشارح السابق وعلى ذلك جرى العرف واذا كان للفظ معنيان عرفي عام ولغوي يحمل على
العرفي العام دون اللغوي كما هو مقرر في اصول الفقه اللهم الا ان يجاب بان المعنى العرفي
لم ينحصر في التكرار ومجرد كثرته عرفا لا تقتضي اكثريته وظهوره بالاضافة لعدم
التكرار فلا يلزم ظهور التكرار عرفا فالمحقق هو الجمع الواحد والاولى ان يجاب بانا
سلمنا التكرار فلا يلزم لكنه لا يفيد لان كل مرة من مرات التكرار لا عموم فيها لانها انما تقع
في احد السفرين فالمجموع لا عموم فيه لان المركب مما لا عموم فيه لا عموم فيه ولاحتمال ان
بعض المرات في احد السفرين وبعضها في السفر الاخر هيئة غير معلوم فصار اللفظ
مجملا كما افاد ذلك قول الشارح السابق وان لم يعرف صار اللفظ مجملا والثاني كما في قضائه
صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار رواه اي قضائه بها النسائي عن الحسن
مرسلا وسياتي بيان المرسل وانه لا يحتج به الا فيما استثني فانه اي قضاءه بها لا يعم
باعتبار المعنى اي من حيث متعلقه وهو المقضي له كل جار شريكا كان او غيره او الملاصق
فانه لا يعم قضاءه لكل جار يعني انه ليس قضاء لكل جار او فان الجار لا يعم من حيث المعنى
كل جار فلا يكون قضاؤه لذلك الجار قضاء لكل جار لاحتمال خصوصية في ذلك
الجار الذي قضى له اي معنى لا يوجد في غيره ككونه شريكا للبائع كما يحتمل عدم
الخصوصية واذا تعارض الاحتمال ولا مرجح لم يمكن اثبات العموم بالتوهم وانما
قلنا من حيث المعنى لان المراد بالجار في الخبر جار معين على ما يدل عليه
قول الشارح في ذلك الجار وعلى ما هو شان القضاء من انه لمعين وهو الموافق
لفرض المسألة الذي هو قضاء بالاعيان وح فلا يتصور عموم القضاء لكل

جار

جار حتى يحتاج إلى نفيه استدلالا باحتمال الخصوصية فيكون المقصود نفي عموم حكمه
باعتبار العقل والقياس يعني انه لا يصح ان يلحق بثبوت الشفعة لهذا الجار الذي
قضى له به النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتها لغيره من الجيران بجامع الجوار لاحتمال
الخصوصية خصوصا وشرط القياس معرفة علة الحكم ولم يعلم انها مجرد الجوار
واعلم ان ههنا امرين احدهما الفعل وما جرى مجراه والثاني حكاية الصحابي حالا بلفظ
ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار والاول هو
مراد المصنف على ما هو ظاهر كلامه وعليه فتمثيل الشارح له بالمثالين بالنظر لنفس الفعل
والقضاء مع قطع النظر عن حكايته بلفظ ظاهره العموم والثاني قد اختلف في افادته العموم
فالاكثرون على عدم افادته العموم لاحتمال انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة
فظن الراوي العموم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم
لذلك والاحتجاج بالمحكي بالحكاية والعموم في الحكاية لا في المحكي والاقلون على افادته
العموم ومشى عليه العلامة العضد كابن الحاجب قالوا لانه عدل عارف باللغة
وبالمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره او قطعه وانه صادق فيما رواه
من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا ولجابوا عن الاحتمال السابق بانه
وان كان منقدحا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك
للاحتمال لانه من ضرورته فيودي الى ترك الظاهر ويمكن ان يقال سلمنا انه لا ينقل
العموم الا بعد ظهوره لكن هذا بحسب ظنه وحاصله ان الظاهر ظهور العموم له وهذا
لا يستلزم كون الظاهر بحسب الواقع العموم الموجب للاتباع هو ظهور العموم بحسب
الواقع لا بحسب ظن الراوي ويكفينا ان ظهور العموم بحسب الواقع غير معلوم ولا
مظنون واما بحسب ظن الراوي فلا يفيد نعم رد بعضهم التمثيل لذلك بنحو قضى
بالشفعة للجار بانه ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو
حكاية عن قول النبي صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار ولو سلم انه حكاية
للفعل لكن الجار عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى
بالشفعة لكل جار ويمكن ان يجاب بان نقل الحديث بالمعنى لا يثبت بمجرد الاحتمال
فهو متردد بين كونه من باب نقل الحديث بالمعنى وكونه من باب حكاية الفعل
ولا مرجح لحمله على الاول بمجرد الاحتمال مما لا يفيد واما حمل الجار على العموم لما ذكر
فيعارضه ان شان القضاء والاصل والغالب فيه ان يكون على معين فهو الظاهر
المتبادر منه وحمل القضاء على غير معناه الظاهر خلاف الظاهر من غير دليل فليتامل
ثم رايت في التلويح نظير ما ذكره هذا البعض بان مدلول الكلام ليس الا الاخبار
عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكايته الا هذا وبان
عموم لفظ الجار لا يخل بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي

بلفظ العام وبان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل
جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاه بالشفعة
انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم
بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل
والتعويل بخلاف النهي ورد بعضهم انظاره الثلاث بعد ان ذكر ان الشافعية
ذكروا مسئلتين الاولى ان الفعل المثبت لا عموم له والثانية ان الصحابي اذا حكى
حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
حيث يعم الغرر والجار بصيغته فيحمل على العموم اما الاول فبان الاخبار بانه حكم
بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل بل حكاية القول وهما مسئلتان مستقلتان
ويجاب بانه حكاية قول خاص وهو القضا وهو في حكم الفعل بجامع انه انما يقع
في معين وعلى وصف خاص فلا عموم له كما تقرر في قول المص وغيره ولا يجوز دعوى
العموم في الفعل وما يجري مجراه اي كالقضا واما الثاني فبانه حكاية الصحابي
بلفظ العام انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها وكلامنا في الاولى
ولا عموم فيها فعموم لفظ الجار يضر بالمعترض ويجاب بانه لو سلم ان العموم ثابت فيها ثم
فان الصحيح عند الشافعية وهو قول الجمهور كما تقدم انه لا عموم فيها واما
الثالث فبانه جعله بمنزلة ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم لا لوقوع حكمه
بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل لفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة
مثل ان يقضي عليه الصلاة والسلام بحضور الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار
لكونه جارا من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما راى ترتب الحكم على الوصف الدال
على العلية اخذ العموم ونقله او يقضي بحضرته لجار لا لخصوصه وقد كان سمع منه
عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فاخذ العموم ونقله ونحو
ذلك من الطرق المتفق عليها ويجاب بانه غاية ما يقدر ان العموم باستنباط الراوي
فلا يلزمنا الاخذ باستنباطه لجواز انه اخل ببعض المقدمات او بنى استنباطه
على ما لم نقل به وايضا فاحتمال استناده في الرواية الى ما ذكر خلاف الغالب
والظاهر ومجرد الاحتمال المخالف للغالب لا يعول عليه وقوله حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة انما يفيد ان ذلك لا يختص بذلك الجار المخصوص بعينه بل
يجري في كل جار متصف بتلك الخصوصية على ان هذا الحديث لا يعرف له اصل بهذا
اللفظ كما صرحوا به مع انهم اولوه بانه محمول على انه يعم بالقياس فان قلت يغني
عنه قوله صلى الله عليه وسلم في مبايعة النسا اني لا اصافح النسا وما قولي لامراة واحدة
الا كقولي لمائة امراة رواه الترمذي وقال حسن صحيح والنسا وابن ماجة
وابن حبان قلت هذا لا يفيد مدعاكم لان غاية ما دل عليه عموم حكم تلك

المبايعة

المبايعة ولا يدل على ان كل واحد بهم غير ذلك الواحد واعلم ان المتقابلين كما قال
الحكما امران لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة قالوا فاما ان لا يكون
احدهما سلبا للاخر او يكون والاول من هذين ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل
منهما الا بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان وعلى هذا فنحو يفهما
ايضا متقابلان ليس احدهما سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه
وعلى هذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة والضدان بهذا
المعنى يسميان بالحقيقيين والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر ينقسم
ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة
وان اعتبر قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت لكون الكوسج كوسجا
فانه عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فلا يقال الكوسج
للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران
وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمراة او جنسه
القريب كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان او البعيد
كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو
فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر نسبة
المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب نحو الانسان واللاانسان والمتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيس
الى محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فاذا وجد فيه احدهما امتنع وجود الاخر
فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل
التضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد
في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج ولما
على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بها في
الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة لكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا
خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل تقابل العمى بحسب اتصاف المحل به
واما بالايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية
ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفائها
ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل
كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن
وهو وجود حقيقي او في القول اذا اعبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي
وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد اذا

وانواع المنافاة على ما تقرر في المنطق اربعة تنافي النقيضين وتنافي العدم والملكة وتنافي الضدين وتنافي المتضايفين فكل نوع من هذه الانواع الاربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين اما النقيضان فهما ثبوت امر ونفيه كثبوت الحركة ونفيها واما العدم والملكة فهما ثبوت امر ونفيه عما من شانه ان يتصف به كالبصر والعمى مثلا فالبصر وجودي وهو الملكة والعمى نفيه عما من شانه ان يتصف به ولهذا لا يقال في الحائط اعمى وبهذا افترق هذا النوع عن النقيض فانه كلا من النوعين وان كان هو ثبوت امر او نفيه لكن في تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شانه ان يتصف بها وفي النقيضين لا يتقيد بذلك واما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف عقلية احدهما على عقلية الاخر ومرادنا مثالهما البياض والسواد فان بينهما غاية الخلاف التنافي بحيث لا يصح اجتماعهما واحترزت بذلك من امرين البياض مع الحمرة مثلا فانهما امران وجوديان مختلفان في الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف التي هي التنافي لصحة اجتماعهما اذ يمكن ان يكون المحل الواحد منحرفا كالابيض واما المتضايفان فهما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية احدهما على عقلية الاخر كالابوة والبنوة مثلا
... والمراد بالوجود في المتضايفين ان كلا منهما ليس معناه عدم ...

علمت ذلك ظهر لك ان التقابل في قول المص **والخاص يقابل العام** من تقابل العدم
والملكة اذ الخاص بحسب جنسه اعني اللفظ يقبل العموم لشيئين فصاعدا من
غير حصر **فيقال فيه** اي في حده ولاجله **ما لا يعم** اي ما لا يتناول **دفعة شيئين**
فصاعدا من غير حصر وتقدم شرح ذلك فدخل فيه ما لا يتناول شيئين **نحو رجل**
و ما لا يتناول شيئين فقط نحو **رجلين و** ما يتناول اكثر من شيئين مع الحصر نحو
ثلاثة رجال وخرج عنه الجمع المنكر كرجال وتقدم انه غير عام فيحتمل ان يقول بخصوصه
فيرد عليه ويحتمل ان يقول بانه واسطة بين العام والخاص كما صرح بذلك بعضهم على
القول بعدم عمومه **والتخصيص** قال الش في شرح جمع الجوامع مصدر
خصص بمعنى خص انتهى اي فهو بمعنى اصل الفعل دون التكثير الذي تفيده
الصيغة غالبا وقد يوجه التكثير هنا بالنظر الى افراده الكثيرة لكنه لا يناسب قوله
تمييز بعض الجملة اي مجموع امور قبل وقت العمل بها عن باقيها في حكمها الذي
اثبت لها **اي اخرجه** اي بعض الجملة اي الدلالة قبل وقت العمل على وجه عن
حكم الجملة وعدم ثبوت ذلك الحكم له وسواء كانت تلك الجملة مدلول لفظ بطريق النطق اولا
كما في المفهوم وسواء كان ذلك اللفظ عاما او غير عام كما شمل ذلك كلامه وهذا هو الاطلاقي
التخصيص وهو المشهور من الاصطلاح كما قاله بعضهم والاخر انه تمييز بعض العام اي
ما دل عليه الخ وخرج بتقييد التمييز بما قبل وقت العمل التمييز بعده فانه نسخ لا تخصيص
كما يعلم مما ياتي في النسخ وبقوله بعض الجملة عن تمييز كلها فانه نسخ وانما عبر بالاخراج
الذي هو فرع الدخول باعتبار قطع النظر عن المخصص والا فقد لا يتحقق دخول الا باعتبار
الحكم ولا باعتبار الدلالة فلا يتحقق اخراج حقيقة على ما يفيد ذلك قول السعد شرحا
لكلام العضد يعني ان مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة المراد بالكافرين جميع
الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم بمن عداهم فيكون القصر على البعض
باعتبار الحكم فقط ومثل اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين
غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعا ويكون
معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول لجميع المسميات قد اقتصر الحكم على
بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول الجميع في نفسه قد اقتصرت دلالته
على البعض خاصة وح يندفع ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر وان
وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم فلا قصر انتهى وهو صريح في انتفاء دلالة اللفظ
مع القرينة على جميع المسميات وفيه نظر ويخالفه قول جمع الجوامع والعام المخصوص
عمومه مراد تناولا لا حكما انتهى واندفاع ما ذكره عليه ظ ايضا على انه يجوز ان يراد بالاخراج
الدلالة على الخروج بالمعنى الشامل لعدم الدخول فليتامل وذلك الاخراج **كاخراج المعا**
العهد الموثق به وعهد اليه في كذا اذا اوصاه به ووثقه عليه واستعهد منه اذا

اشترط عليه واستوثق منه فالمعاهدون اما بالكسر من عاهد والمسلمين اي اخذوا
منهم عهدا او موثقا وهو ما يتوثق به ان لا يتعرضوا لهم على ما تقرر في الفروع بعقد جزية
وامان واما بالفتح وهو الشايع على الالسنة من عاهدهم المسلمون اي اعطوهم عهدا
وموثقا ان لا يتعرضوا لهم اي الدالة على خروجهم من جملة المشركين في قوله تعالى اقتلوا
المشركين اي الكفار مطلقا من حيث الدلالة والحكم على ما تقدم وكاخراج الخمسة من جملة
العشرة في قولك له على عشرة الا خمسة من حيث الحكم دون الدلالة على ما تقدم ايضا وهو
اي التخصيص بمعنى المخصص بمعنى المفيد للتخصيص مجازا اسنا ايما والا فحقيقة المخصص
فاعل التخصيص وقال الامام الرازي ارادة المتكلم على طريق الاستخدام او المراد وهو اي
المخصص المفهوم من التخصيص ينقسم الى قسمين متصل ومنفصل قال العلامة
العضد لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل انتهى وعبارة
الاسنوي المتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ الذي ذكر فيه العام والمنفصل
عكسه انتهى وفسر الشارح في شرح جمع الجوامع المتصل بما لا يستقل بنفسه من اللفظ بان
يقارن العام والمنفصل بما يستقل بنفسه من لفظ او غيره ولعل مراده بالمقارنة للعام
احتياجه لمقارنته لعدم استقلاله والا فيدخل في المقارن بقوله في كلام واحد اقتلوا
المشركين لا تقتلوا اهل الذمة مع ان الظاهر انه من المنفصل فليتامل فامنها خمسة الاول
الاستثنا بمعنى مجموع الا او احدى اخواتها مع اللفظ الواقع بعدها وهذا هو الموافق
لتفسير الشارح في شرح جمع الجوامع الاستثنا بالدال عليه وعلى هذا فقوله وسياتي اي في كلام
المصنف بيانه فيه استخدام اذ الاتي بيانه نفس الاستثنا قال المولى السعد وينبغي ان يعلم
انا اذا قلنا جاني القوم الا زيدا فالاستثنا يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ
زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع لفظ الا زيد او بهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في
تفسيره فيجب ان يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة انتهى ثم اقول ما المانع
من ابقا الاستثنا هنا على ظاهره كما هو ظاهر قوله وسياتي بيانه فان نفس الاستثنا يفيد
التخصيص لانه يستلزمه اذ الاخراج من الجملة يستلزم قصر حكمها على بعضها وهو ما عدا
المخرج الا ان يجاب بان الوصف بالاتصال والانفصال انما يناسب الالفاظ والثاني الشرط
قال في شرح جمع الجوامع بمعنى صيغته انتهى ثم قسم نفس الشرط الذي عرفه في جمع الجوامع بقوله
ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته الى اقسام منها اللغوي
وقال انه المخصص اي صيغته بدليل ما تقدم عنه وفسر بعضهم الصيغة بالاداة اي
من ان او احدى اخواتها مع مدخولها قال لانها الدالة على التخصيص انتهى ولقايل
ان يقول ما المانع من حمل الشرط هنا على المعنى الذي هو تعليق امر على امر لانه يفيد
التخصيص ويستلزمه الا ان يجاب ايضا بما تقدم وقال العلامة العضد هذا وان الشرط
اللغوي صار استعماله في السببية غالبا فيقال ان دخلت الدار فانت طالق

مطلب يطلق الاستثنا على معان اربعة

والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كونه عدمه مستلزما للعدم من
غير سببية وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي
لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها
فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لا يتوقف اضاءته
الا على طلوعها ولذلك اي ولانه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة
فاذا قلت اكرم بني تميم ان دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضي
باسره فاذا وجد الشرط علم انه بقي شرط لولاه لكان المقتضي عاما فاستتبع مقتضاه فيقتضي
الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقتصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين
اياها ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجوب الاكرام انتهى وهو صريح في ان السببية
ليست معتبرة في اصل وضع الشرط اللغوي ولا لازمه بل عارضة له في الاستعمال الغالبة فيه
كما انه يعرض له استعماله فيما هو شبيه بالسبب وح فلا منافاة بين كونه يكون للسببية
او شبهها وجعله من اقسام الشرط مع مقابلته اعني الشرط للسبب ومع تعريفه بما تقدم
عن جمع الجوامع لان ذلك باعتبار اصل وضعه وبما تقرر يظهر ان الشرط يطلق بمعنى الصيغة وبمعنى
الموقوف عليه كما في التعريف المنقول عن جمع الجوامع وبمعنى التعليق وقد يطلق بمعنى جعل
الشيء قيدا في غيره كشراء الدابة بشرط كونها حاملا وهذا في المعنى تعليق اي لا امضاء العقد وان
خالفه في حكمه فانه لو قال اشتريت هذه الدابة ان كانت حاملا لم يصح بخلاف اشتريتها
بشرط كونها حاملا كما اقتضى ذلك اطلاق الفقهاء بطلان البيع بالتعليق الا فيما استثنوه مما
ليس هذا منه مع تصريحهم بصحته بشرط وصف يقصد ككون العبد كاتبا والدابة حاملا
وصيغة الشرط نحو ان جاؤك من قولك اكرم بني تميم ان جاؤك ويمكن ان يراد بها ما يفيد
التعليق اعم من ان يكون بالادوات الموضوعة لذلك كما في المثال اولا كما في اكرم بني تميم بشرط
مجيئهم اليك ثم رايت القرافي عد من صيغ الشرط هنا الموصولات والنكرات الموصوفات
اذا كانت الصلة او الصفة ظرفا او فعلا وهو مناسب لهذا الاحتمال وانما فسر قوله ان جاؤك
بقوله اي الجائين منهم ليظهر تخصيص الحكم اعني وجوب الاكرام بالبعض الى ثبين ولخراج
البعض الاخر اعني غير الجائين منه فيظهر انطباق المثال على تعريف التخصيص السابق
اذ قد يسبق الى الفهم من اكرم بني تميم ان جاؤك تعليق الامر باكرام الجملة على مجيء الجملة
وليس في هذا تخصيص وايضا العام اذا وقع محكوما عليه كان الحكم على كل فرد حتى ان معنى
جاء عبيدي جاء فلان وجاء فلان وهكذا او تقدم عن الام ان صيغ العام كالواو في ان جاؤك
عام فيكون المجيء في ان جاؤك محكوما به على كل فرد من افراد مدلول الواو وهو بنوا تميم وقضية
ذلك ان يكون معنى اكرم بني تميم ان جاؤك هو الامر بالاكرام كل بشرط مجيء كل فرد فلا يكون
مامورا باكرام بعض الافراد الجائي اذا لم يجيء غيره ولا يخفي انه خلاف المراد بهذا الكلام بل
المراد به الامر باكرام كل فرد بشرط مجيئه سواء كان جاء غيره ايضا ام لا فلهذا فسر بما ذكر اشارة

مطلب
يطلق الشرط على معان
اربعة

الى ان العموم الذي في القيد موزع على العموم الذي في المقيد وان المامور به اكرام كل فرد بشرط
مجي ذلك الفرد لا غير كما في ركب القوم دوابهم اي ركب كل فرد من افراد القوم دابته وليس
المراد ان كل فرد منهم افراد ركب كل دابة من دوابهم فليتامل والثالث **الصفة**
والمراد بالصفة المقيدة وهي ما افاد معنى في الموصوف من نعت وحال وعطف بيان وغيرها
فخرجت الكاشفة ونحوها ولا فرق في الصفة المذكورة بين المتاخرة **نحو** الفقها من قولك
اكرم بني تميم الفقها فخرج غير الفقها والمتقدمة نحو اكرم فقها بني تميم فخرج غير الفقها
ايضا وفي المتوسطة بين موصوفين نحو اكرم بني تميم الفقها وبني سليم تردد والمختار منه
تعلقها بكل منهما والرابع الغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا قال العلامة العضد فالغاية
وهي الى ان يدخلوا قصرت العام وهو بنو تميم على غير الداخلين انتهى والخامس بدل
البعض من الكل نحو اكرم الناس العلما واهل مصر كما ذكره ابن الحاجب ورده السبكي
بان المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به والجواب
ان معنى كونه في نية الطرح انه غير مقصود بالذات بل ذكر توطئة للمبدل وهذا لا ينافي التخصيص
وكبدل البعض بدل الاشتمال كما نقله الشيخ ابو حيان عن الشافعي فانه ذكر في قصيدته — مطلب المخصص المتصل بدل الاشتمال
التي امتدح بها الشافعي انه الذي استنبط الفن الاصولي وانه الذي يقول بتخصيص
العموم بالبدلين يعني بدل البعض وبدل الاشتمال فليتامل **والاستثنا** نفسه **اخراج ما**
اي لفظ دال على خروج شي من حكم الكلام بالا او احدى اخواتها **لولاه** اي لولا الاخراج موجود
فلولا جارة للضمير الواقع في محل الرفع بالابتدا والخبر محذوف هذا قول سي وقال ابو
الحسن ان لولا غير جارة وان الضمير بعدها مرفوع ولكنه استعار ضمير الجر مكان
ضمير الرفع **لدخل** ذلك الشي المخرج اي لحكم بدخول **في حكم الكلام** المخرج منه **نحو** الاخراج
في قولك **جا القوم الا زيدا** فان فيه اخراج زيد عن حكم القوم وهو المجي ولولا هذا الاخراج
لكان ذلك داخلا في المجي فهذا حد الاستثنا المتصل وهو ما يكون المستثنى فيه بعض المستثنى
منه وسكت عن المنقطع وهو ما لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه نحو جاء القوم
الا الحمير لانه لا يخصص كما صرح به العلامة العضد اي لان المستثنى فيه ليس داخلا في
المستثنى منه ليتحقق الاخراج فلا تخصيص وفيه نظر لان التخصيص هو الاخراج من — مطلب في الاستثنا المنقطع تخصيص كما في المتصل
حكم الجملة وان لم يكن مدلول لفظ كما تقدم في الاستثنا المنقطع اخراج من حكم مفهوم
الكلام فانه اذا قيل جا القوم فهم عرفا مجي ما يتعلق بهم ايضا فقوله الا الحمير اخراج من
هذا المفهوم كما صرح بذلك العلامة البدر ابن مالك في شرح الالفية وكانه قيل جاء القوم
وجاء ما يتعلق بهم ايضا الا الحمير وعلى هذا يتحقق التخصيص بلا شبهة ويمكن ان يوجه
سكوته عنه بالاقتصار على ما هو الاصل لقصد الاختصار او على ما هو المعنى الحقيقي للفظ
الاستثنا فانه في المنقطع مجاز على الاصح بنا على ما ذهب اليه الشارح في شرح جمع الجوامع تبعا
لمقتضى كلام العلامة القطب الشيرازي في شرح المختصر من ان محل الخلاف لفظ

الاستثنا لكن انكر ذلك السعد في التلويح حيث قال قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثنا حقيقة
في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثنا واما لفظ الاستثنا فحقيقة اصطلاحية
في القسمين بلا نزاع انتهى ثم انكر على صدر الشريعة ان لفظ الاستثنا مجاز في المنقطع فعلى
هذا يكون محل الخلاف صيغ الاستثنا وهو ظ كلام العلامة العضد كما ذكره السعد في حواشيه
على انه يمكن جعل حد العام شاملا للمنقطع بان يحمل الاخراج على ما يشمل الاخراج من مفهوم
الكلام والدخول على ما يشمل الدخول في حكم ما يفهم بواسطته ولو عرفا واعتبر بعضهم في
الاستثنا ان يكون من متكلم واحد ومشى عليه في جمع الجوامع فقول القائل الا زيدا عقب
قول غيره جاء الرجال استثنا على الثاني لغو على الاول ولو قال النبي صلى الله عليه وسلم
الا اهل الذمة عقب نزول قوله تعالى اقتلوا المشركين كان استثنا قطعا لانه مبلغ عن
الله وان لم يكن ذلك قرانا انتهى وهل قياسه حتى يكون استثنا قطعا قول الوكيل في
الاستثنا الا خمسة عقب قول موكله فيه لزيد على عشرة لان الوكيل قايم مقام موكله
فيه نظر وهل هذا الخلاف هو الخلاف في انه هل يشترط في الكلام اتحاد المتكلم اولا بل يجري
وان اشترطنا الاتحاد هناك ويفرق فيه نظر وكان التقييد بعقب النزول لملاحظة ما ياتي
من شرط الاتصال وفيه نظر ما سيبين ان المراد الاتصال في الوجود وحيث كان مبلغا عن الله
فالاتصال في الوجود محقق فلا يضر الانفصال في التبليغ نعم قد يقال هو غير مبلغ لفظ
المستثنى فلا يرتبط بالمستثنى منه الا اذا كان عقبه وهل يعتبر كون المستثنى واجب
الدخول في المستثنى منه او لا بل يكفي صحة الدخول ذهب جمهور النحاة الى الاول
كما قاله الرضي وعليه فالا في نحو قولك جاني رجال الا زيد محمولة على الصفة اي رجال مغايرون
بمغايرة زيد دون الاستثنا لتعذره اذ شرط متصلة دخول المستثنى في المستثنى منه
قطعا ومنقطعة عدم الدخول قطعا وذهب المبرد الى الثاني فيجوز عنده الحمل على الاستثنا
فيما ذكر وخرج بتقييد الاخراج بالا او احدى اخواتها الاخراج بسائر المخصصات
ومنه نحو استثني او اخرج زيدا فلا يسمى استثنا وكان عدم تقييد العام بذلك لاتكاله
على الشهرة او لقصده التعريف باللام فقد اجازه الاقدمون وانما يصح الاستثنا بشرط
ان يبقى من المسمى منه شي وان قل نحو له على عشرة الا تسعة فيلزمه واحد فلو لم
يبق من المستثنى منه شي كما لو قال له على عشرة الا عشرة لم يصح الاستثنا فيلزمه
العشرة نعم ان اتبعه باستثنا اخر صحيح كقوله له على عشرة الا عشرة الا خمسة صح فيلزمه خمسة
وكانه قال له على عشرة الا عشرة ناقصة خمسة وذلك خمسة وكذا لو وقع ذلك في الوصية
نحو اوصيت له بمائة الا مائة فيصح ويكون رجوعا قال الجلال السيوطي افتيت بذلك
ثم رايت في كلام الاصحاب ما يساعده فتامل انتهى وللقايل ان يقول انما كان ذلك رجوعا
لوجود ما يشعر بالرجوع كما هو مدار صحة الرجوع ولهذا حصل بفاسد الهبة والرهن
مع عدم القبض على خلاف في ذلك وذلك لا يقتضي صحة الاستثنا المحتاج الى استثنا

الوصية

الوصية فليتأمل **ومن شروطه** هو مفرد مضاف فيعم والمراد مجموع الافراد اي ومن جملة
شروط صحة الاستثنا **ان يكون** اي الاستثنا بمعنى الصيغة اي مجموع الاداة مع ما بعدها
ففيه استخدام **متصلا بالكلام** المستثنى منه عرفا لاحسا فلا يضر انفصاله بتنفس
او سعال او سكتة تعب او طول الكلام واطلاقهم السعال يشمل غير الخفيف ويحتمل
تقييده بالخفيف عرفا حتى يضر غيره **فلو** لم يكن متصلا بالكلام كذلك كما **لو قال جاء الفقها**
ثم قال بعد يوم او يومين الا زيدا لم يصح الاستثنا ونبه بمن التبعيضية على ما ذكره بعض شروط
وبقيتها مستوفى في كتب الفقه فان قلت كيف يصح هذا الشرط مع انه ادعا وقوع الاستثنا
غير متصل بالكلام في كلام الله تعالى وقد ذكر المفسرون ان قوله تعالى غير اولي الضرر نزل
بعد لا يستوي القاعدون من المؤمنين الخ في المجلس وقراءة نافع وغيره بالنصب على
الاستثنا قلت المراد من الاتصال هو ما يكون بحسب الوجود لا الاعلام للغير ووقوع
الاستثنا غير متصل في كلام الله كما في الاية المذكورة انما هو بحسب الاعلام والا فهو قبل
الاعلام والنزول كان متصلا بحسب الوجود والصدور عن المتكلم ولعل هذا انما الامر فع له
فليتأمل **ويجوز تقديم** لفظ **المستثنى** مع اداة الاستثنا **على** لفظ **المستثنى منه نحو**
التقديم في قولك **ما قام الا زيدا احد** قال العيني احد يستوي فيه المفرد والجمع والمذكر والمؤنث
وهو في حيز النفي يعم القليل والكثير مجتمعا ومتفردا بخلاف الواحد يقال ما في الدار واحد
بل اثنان واحد اي لا واحد ولا فوقه وقال السعد في الحواشي بخلاف احد فانه اذا لم يكن مبدل
الهمزة من الواو ولم يكن بمعنى الواحد من العدد بل كان اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه
المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع لا يستعمل الا في النفي نص عليه ائمة اللغة انتهى **ويجوز الاستثنا**
للشي **من الجنس** له اي مما هو بعضه **كما** اي كالاستثنا الذي **تقدم** في الامثلة **ومن**
غيره نحو الاستثنا الذي في قولك **جاء القوم الا الحمير** وكقوله علي الف الا ثوبا فيلزمه الف
ناقص قيمة ثوب يرجع في بيان قيمته اليه **والشرط** المخصص وهو الصيغة ولما تشابه
المطلق والمقيد مع العام والخاص من حيث ان في المطلق عموما من حيث الشيوع وان لم يكن
استغراقيا وفي المقيد تخصيصا لانه يبين ما اخرج من ذلك الشيوع جمعهما معهما في
مبحثهما ووسطهما فيه اشارة الى جريان مثل ما تلخص عنهما من بقية احكام العام والخاص
فيهما فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة الى اخر ما سيأتي وان امكن جريان بعض ما نقلناه
من تلك الاحكام ايضا فيهما ولو قدمهما على جميع المبحث او اخرهما عن جميعه لم يكن هناك
اشارة الى ما ذكر لانهما نوع اخر فلا يفهم تعلق نظير تلك الاحكام بهما فيحتاج الى البيان
المفوت للاختصار المطلوب فقال **والمقيد** اي اللفظ المقيد **بالصفة** لان الاطلاق والتقييد
من عوارض الالفاظ باعتبار معانيها اصطلاحا كما قاله الاصفهاني قال وان اطلق على
الثاني فلا مشاحة في الاصطلاح انتهى وح فاللائق ان يراد بالصفة اللفظ ايضا اذ لا يناسب
الحكم بتقييد اللفظ بالمعنى لكن ينبغي ان يراد بها اعم من النعت النحوي فيدخل

يجوز ان يتقدم على المشروط نحو
ان جاء بنو تميم فاكرمهم
مح

المضاف والمضاف اليه كسائمة وغنم السائمة **يحمل عليه المطلق** عن ذلك القيد بان يحكم
بانه لا بد منه ذلك القيد دون غيره ان اقتضى القياس حمله عليه لا مطلقا بان وجد الجامع
بينهما كما هو مراد الشافعي عند اكثر اصحابه كما قاله العلامة العضد وغيره واطلق عزوه
للشافعي في جمع الجوامع وغيره لكن محل ذلك اذا اختلف سببهما واتحد حكمهما او اتحد سببهما
واختلف حكمهما فالاول **كالرقبة** اي كلفظ رقبة فانها **قيدت بالايمان** حيث قيدت بما
بتضمنه **في بعض المواضع كما** اي كالتقييد الذي **في** اية **كفارة القتل** فانه قال تعالى
فيها فتحرير رقبة مومنة اي عليه **واطلقت** عن التقييد به **في بعض المواضع كما**
اي كالاطلاق الذي **في** اية **كفارة الظ** فانه قال تعالى فيها فتحرير رقبة والسبب في
الموضعين مختلف فانه في الاول القتل وفي الثاني الظهار والحكم فيهما واحد وهو وجوب
التحرير اي الاعتاق والجامع حرمة سببهما اي في ذاته فلا ينافي ان اية القتل واردة في
الخطا ولا حرمة فيه على المخطي والثاني كلفظ الايدي فانها اطلقت في بعض المواضع كما في
قوله تعالى في اية التيمم فامسحوا بوجوهكم وايديكم وقيدت في بعض المواضع بالى المرافق
كما في قوله تعالى في اية الوضو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وسببهما واحد وهو
الحدث وحكمهما مختلف فانه في الاول وجوب المسح وفي الثاني وجوب الغسل والجامع
بينهما اشتراكهما في سبب حكمهما **فيحمل** في القسمين **المطلق** وهو لفظ رقبة في الموضع
الثاني من مثال القسم الاول ولفظ ايدي في الموضع الاول من مثال الثاني **على المقيد**
وهو قوله رقبة مومنة في الموضع الاول من مثال القسم الاول وقوله ايديكم الى المرافق
في الموضع الثاني من مثال الثاني فيحكم بان المراد من لفظ رقبة ولفظ ايدي الرقبة المومنة
والايدي الى المرافق فيشترط ايمان الرقبة في اجزا الكفارة الظهار ومسح الايدي بالتراب
الى المرافق اي معها في اجزا التيمم بالقياس كما تقرر **احتياطا** اي لاجل الاحتياط منا في
الخروج عن العهدة لتيقن الخروج عنها بالعمل بالمقيد سوا كان التكليف في الواقع بالمقيد
ام بالمطلق بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون التكليف في الواقع بالمقيد فلا يخرج عن العهدة
مع الاخلال بالمقيد وعلم انه لا منافاة بين تعليل الشارح بقوله احتياطا وكون الحمل بطريق القياس
اذ لا تضاد ولا تناقض بينهما فهو تعليل للحمل بطريق القياس وظاهره انه يجامع الوجوب
فلا ينافي وجوب القياس فانه يجب عند توفر شروطه كما لا يخفى واما للقياس على تخصيص
العام بالقياس بل اولى فان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية
والقصدي اقوى فان قلت الحمل بطريق القياس فاسد لفساد القياس ههنا لان شرط
القياس ان لا يكون فيه ابطال حكم شرعي ثابت بالنص واجزا غير المقيد حكم شرعي ثابت
بالنص الذي هو المطلق وقد لزم ابطاله من هذا القياس وان يكون المعدى حكما شرعيا
ولم يوجد ذلك هنا فان قوله تعالى في اية القتل فتحرير رقبة مومنة يدل على ايجاب
المومنة وليس فيه دلالة على الكافرة اصلا لانه اذا كان في اخر الكلام مغير قصد الكلام

موقوف

موقوف على الاخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فليس
فيه ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالقيد بل ايجاب الرقبة المومنة ابتدا او الاصل عدم
اجزا الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزا المومنة بالنص فبقي اجزا الكافرة
على العدم الاصلي وان كان لا يوجد نص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه والمطلق
هنا نص دال على اجزا المقيد وغير المقيد من غير وجوب احدهما بعينه فلا يجوز
ان يثبت بالقياس اجزا المقيد ولا عدم اجزا غير المقيد لا يقال المطلق ساكت
عن القيد غير متعرض له نفيا او اثباتا فالحمل في حق الوصف عن النص لانه
ثم لانه ناطق بالحكم في المحل القيد او لم يوجد ومعنى قولهم المطلق غير متعرض للصفة
نفيا او اثباتا انه لا يدل على احدهما بعينه والحمل للقياس على تخصيص العام بالقياس
فاسد لان التخصيص بالقياس انما يكون اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا ثبت
القيد ابتدا بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا
للنص هذا وفي مسئلة الكفارة مانع اخر يخصها وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز
ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ
الجناية قلت اما الاعتراضان الاولان فلا يرد واحد منهما على الشافعي رضي الله عنه
فيما ذهب اليه لبناء كل منهما على ما لا يقول به رضي الله عنه فان اريد بهما مجرد المنع لم
ينتج رد ما ذهب اليه رضي الله عنه كما زعم هذا المعترض فان المنع طلب الدليل
ومجرد ذلك لا يرد المدعى وبيان ذلك اما في الاعتراض الاول فهو ان مبناه على نفي
مفهوم المخالفة حتى يكون اجزا الرقبة الكافرة مثلا منفيا بالاصل وليس حكما شرعيا
وعلى ان المراد بالنص الذي يشترط في القياس ان لا يثبت به الحكم او انتفاوه في
المقيس وان لا يكون القياس مبطلا للحكم الذي اثبته ما يشمل اللفظ كالعام والمطلق
وكلا الامرين ممنوعان عند الشافعي فانه يقول بمفهوم المخالفة وبانه مدلول للفظ
للادلة المذكورة في باب المفهوم التي منها ان الثقات من اعلام ائمة اللغة الذين يدور
عليهم امرها فهموا احكام المفاهيم من الالفاظ واضافوا الدلالة عليها للالفاظ فيكون
المفهوم لعدم اجزا الكافرة حكما شرعيا مدلولا لقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة
لا عدما اصليا ولا يلزم على هذا التقدير التناقض المحذور فان التناقض بحسب الدلالة
لا محذور فيه وبحسب الارادة غير لازم لانا نريد الماهية المقيدة من مجموع المطلق
والمقيد ولا يجب ان يريد الماهية من المطلق والمقيدة من المطلق المقيد وح كان
القياس صحيحا لوجود شرطه من كون المعدى حكما شرعيا وتخصيص النص المذكور
بمقابل الفا بخلاف غيره كالعام والمطلق فيجوز عنده القياس مع وجوده وان كان
فيه ابطال الحكم هذا النص بالنسبة لبعض افراده لان تناول حكمه له غير معلوم
مع ظهور القياس باجتماع دواعيه او كان ثبوت الحكم او انتفاوه في المقيس

محتملا من ذلك النص لان حكم القياس المستند لنص اصله فان القياس مظهر لحكم الفرع لا مثبت له اقوى واما في الاعتراض الثاني فهو ان مبناه على انه لا بد في تخصيص العام من تقدم تخصيصه بقطعي والشافعي يجوز تخصيصه مطلقا فالقياس على اصله صحيح بلا شبهة واما الاعتراض الثالث فيمكن ان يجاب عنه بان ايجاب الاطعام في كفارة الظهار بعد العجز عن الاعتاق ثم الصوم دون كفارة القتل عند الشافعي ومن قال بقوله يدل على انه لم يقصد تغليظ كفارة القتل بالنسبة لكفارة الظهار لكونه جنايته اغلظ من جناية الظهار والا كان الاوفق العكس فان سقوط الوجوب عند العجز عن الاعتاق ثم الصوم تخفيف بالنسبة الى وجوب ثالثة عند العجز عنهما فان قلت بل هو تشديد لدلالته على انه لعظم الجناية لم يكفرها الاطعام كما كفر جناية الظهار والوجوب لم يسقط بل هو ثابت وانما الساقط لزوم الاداء في الحال قلت لو اعتبر عظم جناية القتل بالنسبة للظهار لم يتساويا في مقدار ما عن الاثم وسقوط لزوم الاداء في الحال وان استمر معه شغل الذمة اسهل من التزام شيء اخر في الحال وان برئت به الذمة فليتامل لا يقال حصول الواجب ايسر لانا نقول ذاك في المجرد دون المترتب كما هنا فان قلت يدل على منع حمل المطلق على المقيد قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم لان التقييد يوجب التغليظ والمساة وقول ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوا ما ابهم الله على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد وعدم تقييد عامة الصحابة امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب وكون اعمال الدليلين واجبا ما امكن فيجب العمل بكل واحد من المطلق والمقيد في مورده

قلت اجاب في التلويح عن الاول بانه لا يخفى ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلوب لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون انتهى اقول وايضا فعلى تقدير شمول المساة فيها لما نحن فيه فغايتها اثبات المنع من السؤال ولا يلزم منه ان لا يثبت الحكم المسؤول عنه اذا تبين وثبوته هو محل النزاع الا ترى انه قال تعالى ولا تجسسوا مع انه لو تجسس احد فاطلع على منكر ثبت حكمه من وجوب ازالته بل اقول الاية للشافعي لا عليه اذ تدل على انهم بتقدير السؤال والابداء يلزمهم حكم المبدا والا فلا تغليظ ولا مساة مع انه رتبها على الابداء فليتامل وعن الثاني بانه لا تقوم حجة على الخصم يعني الشافعي رضي الله عنه لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول انتهى اقول ولو سلم فالصحيح عند الشافعي واصحابه كما تقدم ان الحمل انما هو بطريق القياس وح فلا نسلم تحقق الابهام في المطلق مع تحقق القياس الذي هو من جملة الادلة الشرعية لانه دال على التعيين فهو كغيره من الادلة اذا دل على التعيين فيما هو مبهم في دليل اخر ولو ثبت ابهام مع القياس لزم ثبوته في كل قياس ولزم المنع من القياس مطلقا وليت شعري لم قال صاحب التلويح في هذا انه لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة وسكت عن الاعتراضات السابقة مع جريان مثل ذلك فيها فان مبناها ايضا

مما لا يقول به الشافعي كما سبق بيانه وعن الثالث بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد
في صورة لا تكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك الدليل لاح لهم في هذه الصورة
انتهى اقول فان اراد المعترض جماعة الصحابة جميعهم فممنوع وقد روي عن علي رضي الله
عنه التقييد كما قاله البيضاوي وهو وجه محكي عندنا او غالبهم فليس باجماع ويجاب
عن الرابع بان الصحيح عند الشافعي واصحابه كما ذكر انفا ان الحمل بطريق القياس وحينئذ
يتعارض دليلان نعلي اصله من الاحتجاج بالمفهوم وذلك لان الرقبة الكافرة مثلا لتعارض
فيها المطلق حينئذ لعلي اجزائها والقياس على مفهوم المقيد حينئذ دل على خلافه فلا بد من
الترجيح فرجح الشافعي العمل بالقياس لانه الاحتياط في مقام الشك وشرط الحمل فيما اذا اختلف
السبب واتحد الحكم ان لا يتردد المطلق بين مقيدين متنافيين او يكون اولى بالحدهما من
الاخر لوجود الجامع بينه وبينه دون الاخر كما يعلم مما سياتي وان يكون المقيد صفة لا ذاتا
كالاطعام في كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها وان لا يكونا في
اباحة اذ لا تعارض فيها وان لا يمكن الجمع بغير الحمل اي او يترجح الجمع بالحمل اخذا مما ياتي عن
المحصول في دفع سوال حمل المقيد على الندب اما اذا اتحد سببهما وحكمهما جميعا وكانا
مثبتين كما لو قيل في كفارة الظهار اعتق رقبة اعتق رقبة مومنة فان علم تاخر المقيد
عن وقت العمل بالمطلق فالمقيد ناسخ لما زاد عليه من المطلق وان لم يعلم تاخره كذلك بان
علم تاخره عن وقت الخطاب بالمطلق دون وقت العمل او علم تاخر المطلق عنه مطلقا او علم
تقارنهما او جهل تاريخهما فانه يحمل المطلق على المقيد لا بطريق القياس اذ لا يتاتي مع
اتحاد الحادثة بل لانه جمع بين الدليلين وتركه ترك لاحدهما والجمع بينهما واجب مهما امكن
بيان ذلك ان الاتي بالمقيدات بالمطلق فان المعني بالمطلق ما هو جزء المقيد وهو الكلي
الطبيعي فالاتي بعتق رقبة مومنة ات بعتق رقبة جزما ولا ينعكس لان من لم يات بالرقبة
المومنة اما ان لا ياتي بالمطلق اصلا فيلزم منه ترك الامر فلا يكون اتيا بمقيد اصلا او ياتي بالمطلق
في ضمن الرقبة الكافرة فلا يكون اتيا بالمطلق والمقيد الذي امر به الشرع ضرورة امره بعتق
الرقبة المومنة فان قلت لا نم ان المطلق جزء من المقيد والا لصدق على المقيد انه مطلق ومقيد
ضرورة صدق المجموع وجزء المجموع على المجموع واللازم باطل لان الاطلاق والتقييد ضدان
فلا يجتمعان قلت اجاب الامام في المحصول بما ملخصه ان المراد بالاطلاق هنا كون اللفظ
دالا على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف جميع القيود السلبية والايجابية لا كون اللفظ
دالا على الحقيقة بشرط الخلو عن جميع العوارض لان الماهية بشرط الخلو المذكور لا وجود
لها لا في الذهن ولا في الخارج اذ الموجود الذهني لا بد له من الوجود الذهني وهو من العوارض
والخارجي يلحقه غير الوجود الخارجي عوارض اخرى مشخصات لهو حاصله ان المراد
بالمطلق هنا الماهية لا بشرط شي لا الماهية بشرط لا شي والمنافي للتقييد هو الاطلاق بالمعني
الثاني الغير المولد لا بالمعني الاول المراد فان قلت الجمع بين الدليلين كما يحصل بما ذكر يحصل بابقا

المطلق على اطلاقه وحمل القيد على الندب فما المرجح قلت ذكر الامام في المحصول ان الخروج عن
العهدة باي فرد من افراد المطلق غير مدلول عليه لفظا بخلاف الخروج عن العهدة بالمقيد
واعتبار ما دل اللفظ عليه اولى فان قلت هذا صحيح لو تعارضا ولا معارضة بينهما مع
جواز حمل القيد على الندب كما لا يخفى قلت الخفا في ان المتبادر من القيد الوجوب
دون الندب وان الوجوب هو الاحتياط في مقام الشك والاخذ بالمتبادر والاحتياط راجح
ولعل اختيار الشارح التعليل بالاحتياط دون غيره لجريانه في الاقسام كلها ودفعه هذا
السوال فكان فيه اشارة الى حمل كلام المص على جميع الاقسام وبذلك يندفع ما في التلويح هنا
ولو علم سبق احدهما ولم يتعين او تعين ثم نسي بان علم ان احدهما تاخر عن وقت العمل
ولم يتعين او تعين ثم نسي فهل يتوقف او يحمل المطلق على المقيد لانه جمع بين الدليلين
الواجب بقدر الامكان والاصل عدم السبب المقتضي لالغا احدهما كما هو لازم النسخ
لم ار فيه نصا ولعل الثاني اقرب وقد يستشكل فائدة نسخ المطلق بالمقيد فيما اذا تاخر
عن وقت العمل بالمطلق وحمله عليه في غير ذلك كما تقرر لاستوايهما في وجوب العمل
بالمقيد اما اذا لم يكونا مثبتين بان كانا منفيين او منهيين او مختلفين كان يقال لا مكاتب
يجزي عتق مكاتب لا يجزي عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا لا يجزي
عتق مكاتب لا يعتق مكاتبا كافرا لا يجزي عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتبا حمل احدهما على
الاخر ايضا بان يقيد الاول بالثاني من غير المثال الاخير والثاني بالاول في المثال الاخير
بناء على الصحيح من الاحتجاج بمفهوم المخالفة لكنهما ليسا من باب المطلق والمقيد بل من
باب العام والخاص لعموم النكرة في سياق النفي والنهي وان كان احدهما امرا والاخر نهيا كما لو
قيل اعتق رقبة لا يعتق رقبة كافرة اعتق رقبة مومنة لا يعتق رقبة قيد المطلق بضد
الصفة فيتقيد في المثال الاول بالايمان وفي الثاني بالكفر فان قلت التفصيل في هذا القسم
اعني ما اذا اتحد حكمهما وسببهما بين ان يكونا مثبتين او لا كما تقرر هل يجري في غيره كقسم
اختلاف السبب مع اتحاد الحكم قلت يجري بانه ظاهر وان سكت عنه في جمع الجوامع وغيره
وكانه لفهمه مما ذكر في هذا القسم فليتامل ولو تعدد المقيد بان اطلق الحكم في موضع
وقيد في موضعين بقيدين مختلفين فان وجد جامع بينه وبين احدهما دون الاخر حمل
عليه والا بان فقد وعمل بالمطلق لامتناع تقييده بهما لتنافيهما او باحدهما اذ لا مرجح له
على الاخر مثال ذلك قوله تعالى في قضا ايام رمضان فعدة من ايام اخر وفي كفارة الظهار
فصيام شهرين متتابعين وفي صوم التمتع وصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم
وقوله صلى الله عليه وسلم في الولوغ احداهن بالتراب وفي رواية اولاهن بالتراب وفي رواية
اخراهن ولم يظهر في الموضعين جامع بينه وبين احداهن فعمل بالمطلق ولذا لم يجب
في قضا رمضان تتابع ولا تفريق وجاز كون التعفير جامع بينه وبين احداهن فعمل
بالمطلق ولذا لم يجب في احد السبع قال الاسنوي هكذا قالوه ولك ان تقول ينبغي في هذا

المثال لان يبقي التخيير في الاولي والاخري فقط للمعني الذي قالوه واما ما عداهما فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدين علي نفيه من غير معارض وقد ظفرت بنص للشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة فقال في البويطي في اثنا باب غسل الجمعة ما نصه قال يعني الشافعي واذا ولغ الكلب في اناء غسل سبعا اولاهن واخراهن بالتراب فلا يطهره غير ذلك وكذلك روي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم هذا اللفظ بحروفه ومن البويطي نقلته وهو نص غريب لم ينقله احد من الاصحاب هذا كلام الاسنوي ولك ان تقول لا اتجاه لهذا البحث فان التخيير بين الاولي والاخيرة ومنع ما عداهما فيه عمل بالقيدين جميعا والغرض انه لا يعمل بهما وانهما يتساقطان ويجري المطلق علي اطلاقه فمع الاعتراف بذلك علي ما يدل عليه قوله للمعني الذي قالوه كيف يسوغ منع التعفير فيما عدا الاولي والاخيرة فانه هذا المنع ليس الا للعمل بالقيدين ودعوي صراحة النص ممنوعة منعا واضحا لجواز ان الاشارة في قوله فلا يطهره غير ذلك للسبع مع التعفير في الجملة لا بقيد كونه في الاولي او الاخري علي ان جعل مسئلة التتريب من هذا النوع وقع للقرافي وغيره ونوزعوا فيه بان الظاهر انه ليس منه لضعف دلالة القيدين بالتعارض وبالشك الدال عليه رواية الترمذي اخراهن او قال اولاهن ولجواز حمل رواية احداهن علي بيان الجواز واولاهن علي بيان الندب واخراهن علي بيان الاجزاء ولما فرغ من المخصص المتصل وحمل المطلق علي المقيد اخذ في بيان المخصص المنفصل وان لم ينبه هو ولا الشارح علي ذلك لظهوره فقال ويجوز تخصيص الكتاب اي القران الكريم غلب عليه اسم الكتاب في عرف الشرع بالكتاب اي تخصيص بعض الكتاب ببعض منه سواء علم تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ خلافا لجمع منهم الحنفية قالوا ان علم تاخر الخاص خصص او العام نسخ وان جهل التاريخ تساقط الاحتمال بطلان حكم الخاص لتاخر العام وثبوت حكمه لتقدمه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل اخر وذلك نحو قوله تعالي ولا تنكحوا المشركات حتي يؤمن فانه شامل للمحصنات الكتابيات وقضيته امتناع نكاحهن لكنه خص اي قصر علي غير المحصنات الكتابيات بقوله تعالي والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اي حل لكم بحذف الخبر لدلالة ما قبله فيجوز نكاح المحصنات الكتابيات ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة وهي اقوال محمد صلي الله عليه وسلم وافعاله وتقريراته وهمه واشارته وان لم تكن متواترة عند الجمهور وقال العلامة العضد انه الحق وبه قال الائمة الاربعة انتهي وذلك كتخصيص لفظ الاولاد في قوله تعالي يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين اقرا الاية الشامل للولد الكافر اي قصره علي غير الولد الكافر بحديث الصحيحين لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم ويجوز تخصيص السنة بالكتاب كتخصيص حديث الصحيحين اي لا يقبل الله صلاة احدكم اذا احدث حتي يتوضا الشامل لعدم القبول عند الحدث حالة العذر بنحو فقد الماء اي قصره علي غير حالة العذر بقوله تعالي وان كنتم مرضي اقرا الي قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فالصلاة مع الحدث حالة العذر بالتيمم مقبولة والواو للحال في قوله وان وردت السنة الشرعية بالتيمم

اي بجواز مخالفة العنبر ايضا اي كما وردت به الاية المذكورة لان ورود السنة بذلك بعد نزول
الاية فلا يمنع تخصيصها بالاية لتقدم نزولها علي انه ينبغي ان لا يتوقف تخصيصها بالاية علي
تقدم نزولها ولان التقييد بالبحرية المذكورة انما هو لبيان الواقع ولا يرد علي ما قاله ما في شرح مسلم
ان معني قوله حتي يتوضا حتي يتطهر بما او تراب وانما اقتصر علي الوضو لكونه الاصل والغالب انتهي
لان غرضه التمثيل فلا يضره الاحتمال خصوصا ان الحق ان المطلق الجواب للشرط اذا وقع حالا كما نبه
عليه السعد والسيد وغيرهما ونفي القبول يراد به تارة عدم الاجزا واخري عدم الاثابة وما هنا
من الاول ويجوز تخصيص السنة بالسنة كتخصيص ما سقت السما في حديث
الصحيحين اي فيما سقت السما علي المجاز العقلي والسما السحاب او المعهودة العشر
فانه شامل لما دون خمسة اوسق اي قصره علي ما يبلغ خمسة اوسق بحديثهما اي ليس
فيما دون خمسة اوسق صدقة ويجوز تخصيص النطق بالقياس المستند الي نص
خاص كما قاله الش في شرح جمع الجوامع قال الكمال في حاشيته اي بان كان حكم اصله مخرجا من
العموم بنص خاص من كتاب او سنة متواترة او احاد انتهي وفيه نظر بل الوجه انه لا فرق بين
ذلك وما لا يكون حكم اصله مخرجا من العموم بان لا يكون اصله داخلا في العموم مع كونه منصوصا
كما اقتضاه كلامهم واستفيد من الخلاف المحكي في المسئلة كما نبهنا عليه في الايات البينات
وذلك بان توجد علة حكم ذلك الاصل في بعض افراد ذلك العام ولكن المراد بخصوص النص خصوصه
بالنسبة الي هذا العموم المراد تخصيصه والا لم يكن التخصيص بواسطته فلا ينافي انه قد يكون
في نفسه عاما لكن هذا لا ينحصر اذا لم يكن الاصل داخلا في العموم لامكان التخصيص بقياس
بعض افراد العام علي بعض افراد عام اخر مباين للعام الاول فليتامل ونعني معشر الاصوليين
هنا بالنطق قول الله تعالي عما لا يليق بجلاله وقول الرسول اي سيد الرسل سيدنا ومولانا
محمد صلي الله عليه وسلم اي معقولهما ولعل الامام لم يوافق علي ما لمحكوه من كراهة ذكر الرسول
معرفا باللام بل يقال رسول الله او نبي الله او النبي والا علم جاز تخصيص النطق بالقياس لان
القياس يستند الي نص بالمعني الشامل للظاهر المقابل له كما سياتي من كتاب او سنة
فيكون التخصيص مستندا الي ذلك النص لانه مستند الي القياس المستند اليه والمستند
الي المستند الي شي مستند الي ذلك الشي بالواسطة فكانه اي ذلك النص هو المخصص
بلا واسطة للانتها الي الاستناد اليه ايضا مثال ذلك تخصيص قوله تعالي الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بقياس العبد في ان عليه نصف ذلك علي الامة التي عليها
نصف ذلك بقوله تعالي فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما علي المحصنات
من العذاب بجامع اشتراكهما في نقص الرق والمجمل لغة هو المجموع وجملة الشي مجموعه
ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل واصطلاحا ما يفتقر الي البيان
من قول او فعل من جهة دلالته بان لم تتضح دلالته لا من جهة المراد منه كان يكون ظاهرا في
غيره فخرج عنه المهمل اذ المفهوم من الافتقار الي البيان ما له معني والمهمل لا معني له

وما

ومايكون ظاهرا في غير المراد كان يراد به مجازه بدون تبيين بخلاف ما اذا اعلم عدم ارادة الحقيقة
وتردد المراد بين مجازين او مجازات للفظ والمشترك المقرون بالبيان اذ قد تبين فلا يصدق
انه مفتقر الى البيان اذ المبين لا يبين وبنحو هذا صرح العضد حيث قال اعتراضا على التعريف
نقله عن ابي الحسين بورود على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل لكن دخل
فيه المشترك غير المقترن بالبيان **نحو** لفظ قرو من قوله **ثلثة قروء** في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء **فانه** يفتقر الى البيان لانه **يحتمل الاطهار والحيض لاشتراك**
القرء الذي هو مفرده **بين الحيض والطهر** ولا قرينة مقارنة على احدهما وقد حمله ابو حنيفة رحمه
الله على الحيض والشافعي رحمه الله على الطهر واعترض عليه بان الحمل على الطهر يبطل موجب
الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر
فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو
مذهب الشافعي يجب طهران وبعض فان جعل بعض الطهر طهرا بناء على ان الطهر ادنى ما ينطلق
عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا لا ما تخلل بين الدمين رد بانه لو كان كذلك لم يكن بين
الاول والثالث فرق فيلزم ان يكفي في الثالث بعض الطهر وانه اذا مضى من الثالث شيء حل لها
التزوج وهو خلاف الاجماع ويجاب بوضوح الفرق بين الاول والثالث اما اولا فلانه انما اكتفي
ببعض الاول لانضباطه بتمامه اذ لا بد مما بعده فاعتبار تمامه امر لازم وهو مما لا يشتبه ولا يعسر
الوقوف عليه فليس اعتباره مظنة خلل بخلاف الثالث فانه لو اكتفي ببعضه لوجب ان يكون
قدرا معينا لا يختلف باختلاف الناس لئلا يلزم التحكم اذ الاكتفاء في حق البعض بقدر واعتبار
اكثر منه او اقل في حق البعض الاخر تحكم بلا شبهة لكن معرفة القدر المعين قد تشق وقد
يشتبه فيتقدم او يتاخر فكان اعتباره مظنة الخلل فاعرض عنه واما ثانيا فلان الاعتداد
بالاطهار انما هو لدلالتها على براءة الرحم ودلالتها انما هو باعتبار تمامها لان وجود الطهر علي
البراءة اذ الغالب ان من حبلت في الطهر لا تحيض عند تمام الطهر بالانتقال الى الحيض يدل
على عدم الحبل بخلاف من حبلت في الحيض اذ ليس الغالب انها لا تطهر كيف والطهر هو الاغلب
في حق الحامل اذ الحبل ينافي الحيض غالبا فمجرد الطهر لا يدل على البراءة بخلاف تمامه وح فلما
تحقق التمام الذي هو منشا الدلالة في بقية الاول اكتفي بها ولما لم يتحقق مع مضي شيء من
الثالث دون تمامه لم يكتف وتوقف الانقضاء على تمامه فلهذه اللطيفة الدقيقة نظر امام
الايمة الى المعنى وفرق بين الاول والثالث فلله دره من غواص على دقائق الشرع ومما يدل ان يصرح
بان الاقرا هنا الاطهار قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي وقتها وهو وقت الطهر لصحة
النهي عن الطلاق في الحيض فلو لم يكن الطهر من العدة ما كان الطلاق لعدتهن وفي
الصحيحين ان ابن عمر طلق امراته وهي حايض فذكر ذلك عمر للنبي صلى الله عليه وسلم
فقال مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فان شا امسكها وان
شا طلقها قبل ان يجامعها فتلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النسا وهذا تصريح

او كالتصريح منه صلى الله عليه وسلم بتفسيره بزمان العدة بزمان الطهر كما لا يخفى على المتحلي عن
العصبية ولا يخفى عليك ان قضية التعريف خروج المتواطي عن المجمل لظهوره في القدر المشترك
لكن صرح العلامة العضد بانه منه حيث قال عقب التعريف وهو يتناول القول والفعل والمشترك
والمتواطي انتهى ثم رايت الاصفهاني في شرح المحصول قال الثاني اي من الاشكالات هو انه جعل
اللفظ المتواطي من الالفاظ المحكوم عليها بالاجمال حالة كونه مستعملا في موضوعه وهذا باطل
لانه متى استعمل اللفظ المتواطي في موضوعه وهو القدر المشترك لا يكون مجملا نعم اذا استعمل
في غير موضوعه فان استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك المورد من غير تعيين كان
مجملا انتهى فان قلت يمكن حمل كلام العضد على ما اذا استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك
المورد من غير تعيين قلت يرده ان استعماله كذلك يوجب كونه مجازا وقد صرح بعدم اجمال
حيث قال في اعتراضه على التعريف الذي نقله عن ابي الحسين وايضا فالذي يراد به مجازه
سوا بين اولم يبين ليس بمجمل انتهى وهذا موافق لما تقدم من اخراج المجاز عن المجمل وح يشكل
ما قاله الاصفهاني ويمكن ان يجاب بان الخارج عنه ما له مجاز واحد بخلاف المتواطي بالنسبة
لموارده بخصوصها فله مجازات وقد تقدم انه اذا تردد المراد من اللفظين مجازين
او مجازات كان مجملا وح يمكن حمل كلام العضد على ذلك ولا يخالف ما صرح به فليتامل ومثل
ابن الحاجب الفعل بقيامه عليه الصلاة والسلام تاركا التشهد الاول فانه يحتمل العمد فيكون
غير واجب والسهو فلا يدل على انه غير واجب واعترض بان ترك العود اليه يدل على انه غير
واجب واجاب الابهري وغيره بان ترك العود اليه بيان لاجماله لان البيان يكون بالفعل والترك
فعل لانه كف النفس واقول قد يستشكل هذا الجواب بانه مبني على ان ما اقترن بالبيان
يكون مجملا مع انه سبق التصريح بخلافه من العلامة العضد وقد وافقه السعد حيث ساق
ما سبق من اعتراضه على تعريف ابي الحسين ثم قال وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك
المقرون بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه
ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله
فيما لم يوضع له وليس بشي اذ لم يعرف اصطلاحهم على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه انتهى
اللهم الا ان يجاب عن هذا الاشكال بمنع مقارنة البيان هنا بل هو متاخر فان البيان هو
ترك العود وهو بلا شبهة متاخر عن القيام الذي هو المجمل وقد يتوقف في هذا
بنا على ان المقارنة هنا تشمل المعاقبة ايضا فليتامل واعلم ان التاج ابن الفركاح حمل
كلام المص على ان المراد ما يفتقر الى البيان في معرفة المراد منه حيث قال المجمل في الاصطلاح
هو كل لفظ لا يعلم المراد منه بمجرده بل يتوقف فهم مقصوده على امر خارج عنه اما قرينة حال
واما لفظ اخر انتهى وكانه حمل تعريف المص على تعريف ابي الحسين المردود في العضد
وقد ظهر رده ايضا مما قررناه فليتامل **والبيان** بمعنى التبيين **اخراج الشي** هو شامل
للقول والفعل **من حيز الاشكال** اي من حال هو اشكاله وعدم فهم معناه **الى حيز التجلي**

اي الانفتاح اي الي حال هو انفتاح معناه وفهمه بنصب ما يدل عليه من حال او مقال قال في البرهان بعد نقله هذا التعريف عن بعض من ينسب الي الاصوليين وهذه العبارة وان كانت محويه علي المقصود فليست مرضية فانها مستعملة علي الفاظ مستعارة كالحيز والتجلي وذوا البصاير لا يودعون مقاصد الحدود الا في عبارات هي قوالب لها تبلغ الغرض من غير قصور ولا زيادة يفهمها المبتديون ويحسنها المنتهيون انتهي وفي العضد وغيره البيان يطلق علي فعل المبين وهو التبيين كالاسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلي ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلي متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الي المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الي الاول وهو الاخراج من حيز الاشكال الي حيز التجلي والوضوح واورد عليه ثلاثة اشكالات احدها ان البيان ابتدا من غير تقدم اشكال بيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز ثالثها ان التجلي هو الوضوح بعينه فيكون مكررا زاد في العضد ولا يخفي انها منا قشات واهية انتهي اي لان البيان ابتدا من غير سبق اشكال لا يسمي بيانا في الاصطلاح وان سمي بيانا لغة والكلام في الاصطلاح وان اصطلح احد علي تسميته بيانا فلا مشاحة فيه ولا يضرنا وان التجوز في الحد لا يمتنع مطلقا بل يجوز عند وضوح المعني وفهم المراد كما تقرر في محله ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالاشكال والانفتاح قرينة علي المقصود وان زيادة لفظ اخر كالتفسير لما قبله لزيادة الوضوح المقصود في التعاريف لا يعد تكرارا والمصنف رحمه الله اسقط هنا لفظ الوضوح وزاده الشارح تفسيرا لانه ادل علي المقصود واقرب الي الفهم ثم قال في العضد وقال القاضي ابو بكر والاكثرون نظرا الي الثاني انه هو الدليل وقال ابو عبد الله البصري نظرا الي الثالث هو العلم عن الدليل انتهي وقد يقال ينبغي اطلاقه علي معني رابع وهو الحاصل بالمصدر الذي هو التبيين وذلك غير العلم المذكور وبما تقرر ينظر في قول الشارح القواري والمراد ان البيان هو الذي يزيل الاشكال الا ان يريد بما يزيل الاشكال التبيين **والنص ما** اي لفظ **لا يحتمل الا معني واحدا كزيد في رأيت زيدا** قال في شرح جمع الجوامع فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها انتهي ولقائل ان يقول ان اريد من غير احتمال لغيرها حقيقة فالظاهر كذلك او مجازا فهو ممنوع بناء علي ان التجوز يدخل الاعلام وقد سبق بيانه ثم النص بهذا المعني يخرج المشترك ويقابل الظاهر ويطلق ايضا في مقابلة القياس والاجماع فهو الدليل من كتاب او سنة ظاهرا كان او نصا بالمعني الاول ويطلق ايضا كما قال القرافي علي ما يحتمل تاويلا احتمالا مرجوحا وهو بمعني الظاهر وعلي ما دل علي معني كيف كان **وقيل النص ما** اي لفظ **تاويله** هو تفعيل من ال الي كذا اي صار اليه اي حمله علي معناه وفهمه منه **تنزيله** اي يحصل بمجرد ما ينزل ويسمع فهو لكونه مع التنزيل كانه هو وبهذا يظهر ما في التعبير بالتاويل من التجوز اذ لا يوصف به في الاصل الا ما يحتاج في استفادة معناه منه الي نظر وتكلف بخلاف ما لا يحتاج اليه كذلك بل يفهم معناه بمجرد سماعه **نحو فصيام ثلاثة ايام فانه**

بمجرد ما ينزل يفهم معناه من غير توقف معناه ولا يحتاج الى شي اخر وان احتمل ولا بد من نزوله
وسماعه وهذا يتناول الظ فانه بمجرد سماعه يفهم معناه الظ ويحمل عليه من غير احتياج الى
شي اخر وان احتمل غيره مرجوحا اذ احتمال الغير مرجوحا لا يمنع من الحمل على المعنى الراجح وبهذا
يفارق هذا القول القول الاول فهو اعم منه لكنه يتناول ايضا المجاز المشهور المهجور الحقيقة
اذ لا يفهم هنا بمجرد سماع اللفظ الا المعنى المجازي وفي كونه نصا نظر لا يخفى ولعله لم يرد بالتنزيل
المعنى الذي يخص القران الكريم بل مجرد البلوغ والسماع فان فرض ارادة ذلك فمفارقة
هذا القول للاول في غاية الظهور ولو سلم عدم تناوله الظ وانحصاره في المعنى الاول لكان المقام
نقل عبارة اخرى لا قول اخر مقابل للاول وهو اي النص مشتق اي ماخوذ باعتبار جعله
اسما لما ذكر اي روعي في جعله اسما لما ذكر تلك المناسبة من نوع معنى منصة العروس
هو مفعلة اسم لالة النص اي الرفع والاظهار وهو اي منصة العروس وذكر الضمير نظرا
لخبره وهو قوله الكرسي الذي تنص العروس عليه اي ترفع فاصل المعنى ان جعله اسما
لما ذكر لوحظ فيه معنى الارتفاع في معناه وهو المراد بالاخذ من نوع معنى المنصة واعلم ان
ماخوذا من ذلك المعنى المذكور لوجود معنى الارتفاع فيه وذلك لارتفاعه على غيره من الالفاظ
في فهم معناه اي بسبب فهم معناه منه من غير توقف وتردد معتبر في فهمه منه بخلاف
غيره فانه لا يخلو عن تردد كذلك في فهم معناه منه لاحتماله لغيره احتمالا معتبرا ومن غير
شي من التوقف في فهمه على غيره فان الظ يحتاج في معرفة انه لم يرد معناه المرجوح الى مبين
وان لم يتوقف عليه الفهم لكن هذا لا يوافق تعميم النص على الثاني بحيث يشمل الظ كما تقرر وعلى
ما قررناه لا يرد انه ليس النص مشتقا من المنصة بل الامر بالعكس لانه المصدر وهي اسم
الالة فهو المشتق منه والظ لغة الواضح ومنه الظهر واصطلاحا ما اي لفظ احتمل امرين
اي كلا من معنيين له مثلا بدلا عن الاخر احدهما المراد منه اظهر عند العقل من الاخر
لكونه الموضوع له او لغلبة العرف بالاستعمال فيه وفي العضد وغيره الظ في الاصطلاح
ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر بانه
ما دل دلالة واضحة فيكون قسما منه ثم دلالته الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس
واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذ غلب فيه بعد ان كان في الاصل للمكان
المطمئن من الارض انتهى والظ ان مراده بقوله دلالة قطعية عدم احتمال معنى اخر الا القطع
المعتبر فتنتفي الاحتمالات الاشارة قال العلامة السعد وظ كلام المص يعني ابن الحاجب
ان قوله اما بالوضع او بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الامدي وكلام الشرح
يعني العضد يشعر بانه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا اقرب انتهى وفيما
اشعر به الشرح انه تقسيم للدلالة تامل اذ الدلالة لا تنحصر في القسمين المذكورين لتحققها
في المجاز ايضا وقوله فيدخل المجاز كان المراد دخوله في الجملة وذلك اذا ظهرت دلالته وهذا
يطابق قول المص الاتي ويسمى ظاهرا بالدليل لكنه لم يتعرض لتقييد التسمية كما فعل المص

وخروج

وخرج بقوله احدهما اظهر من الاخر الالفاظ المشتركة كما قال الامدي وقولنا احتمالا مرجوحا
يعني في قوله الظ ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا احترازا عن
الالفاظ المشتركة انتهى وذلك كالاسد اي لفظ اسد في رايت اليوم اسدا فانه يحتمل معنيين
وهما الحيوان المفترس والرجل الشجاع لكنه ظ في الحيوان المفترس لانه المعنى الحقيقي
له ولا صارف عنه محتمل مرجوحا للرجل الشجاع لا معه بل بدله لانه معنى مجازي
له ولا صارف اليه كان التقييد باليوم في المثال ليقرب احتمال ارادة الرجل الشجاع مرجوحا
بخلاف الرؤية المطلقة اذ لا يستبعد معها بوجه ارادة الحيوان المفترس فيضعف احتمال
ارادة الرجل الشجاع فان حمل ~~الظ~~ اللفظ على المعنى الاظهر سمي ظاهرا وان حمل على المعنى
الاخر المرجوح سمي مؤولا فالظاهر اللفظ المستعمل في اظهر معنييه والمؤول هو اللفظ
المستعمل في المرجوح منهما كما يدل على ذلك قول المص الاتي ويؤول الظ بالدليل الخ فلا التفات
لما قد يتوهم من قوله ما احتمل امرين من ان الظ ما احتمل الامرين وان استعمل في المرجوح منهما
لاندفاع ذلك باخر الكلام ولكن انما يؤول اللفظ اي يحمل على معناه المرجوح تاويلا صحيحا بالدليل
اي ما يدل على المعنى المرجوح مما يصيره راجحا بخلافه بلا دليل او بدليل مرجوح او مساو فهو
تاويل فاسد هذا ما في العضد كغيره ويوافقه قول المص الاتي ويسمى ظاهرا بالدليل اذ ما لم يصيره
الدليل راجحا لا يصيره ظاهرا وفي جمع الجوامع ان حمل عليه لدليل فصحيح او لما يظن دليلا اي
وليس بدليل في الواقع ففاسد او لا لشيء فلعب لا تاويل انتهى فلم يقيد الدليل بما يصيره راجحا
فالتاويل مطلقا حمل اللفظ الظ على معناه المرجوح مطلقا من ال يؤول اذا رجع تقول ال
الامر الى كذا اي رجع اليه ومال الامر مرجعه فان اريد التاويل الصحيح زيد في الحد بدليل
يصيره راجحا على ما تقدم عن العضد وحصر الشـ التاويل فيما بالدليل اراد الصحيح اذ لو
اراد الاعم ما صح الحصر لتحقق التاويل في الجملة بلا دليل فليحمل الدليل في كلامه على ما قلنا
وكانما اخذ الحصر من مفهوم القيد اعني قول المص بالدليل هذا على ما في العضد وعلى ما في جمع
الجوامع يجوز ان يريد الاعم من الصحيح والفاسد والحصر صحيح اذ الحمل على المعنى المرجوح بلا
دليل لعب عنده لا تاويل واذا اول الظ بالدليل يسمى ظاهرا بالدليل فهو ظ مقيد اي كما
يسمى مؤولا دفع به ما تقدم قد يتوهم من اقتصار المص على انه يسمى ظاهرا بالدليل والكاف
متعلقة بقوله يسمى قبلها وما مصدرية لا يقال من هنا يمكن تعميم قول المص والظ ما احتمل
امرين الخ للظ بالدليل لان هذا لا يناسب قوله ويؤول الظ الخ ومنه اي ومن الظ المؤول
بالدليل الذي يسمى ظاهرا بالدليل قوله تعالى ايد من قوله والسما بنيناها بايد فان قوله
ايد ظاهرة اي في حد نفسه مع قطع النظر عن الدليل العقلي القاطع جمع يد بمعنى الجارحة
وذلك اي هذا الظ واتى باشارة البعيد لكونه في غاية البعد من الصحة محال في حق الله
تعالى لاستلزامه الجسمية المستلزمة للحدوث لما تقرر في محله تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فصرف قوله ايد عن هذا الظ الى معنى القوة اي الى معنى هو القوة او الى

معنى لفظ القوة على ان الاضافة بيانية او حقيقية **بالدليل** متعلق بصوف **العقلي القاطع**
المانع من اضافة ذلك اليه تعالى المبين في محله **الافعال هذه** اي اللفظة او الكلمة او الكلي
باعتبار المقدر من المبتدا والمضاف او اللفظ وانث الاشارة باعتبار الخبر وهو قوله **توجه**
اي متوجهة ومعبر بها عن موضوع هذا المبحث على ما تقدم في قوله الذي يدخل في الامر
والنهي وما لا يدخل **فعل صاحب الشريعة** ولعل المراد بهذه الافعال في التوجه ما يشمل القول
يعني اي يريد المص بصاحب الشريعة **النبي** اي سيد الانبيا **صلى الله عليه وسلم** فانه
بينها وبلغها فتضاف اليه لا الي الله تعالى سبحانه وتعالى وان كان هو موجدها العدم صحة
ارادته تعالى هنا كما هو ظاهر من السياق ولا يكون محرما لانه كسائر الانبيا عليه وعليهم افضل
الصلاة والسلام معصوم عن الحرام ولو صغيرة غير خسيسة على ما ذهب اليه جمع
منهم الاستاذ ابو اسحاق الشهرستاني والقاضي عياض والامام السبكي وقال القاضي حسين
في اول باب الشهادات من تعليقه انه الصحيح من مذهب اصحابنا ونقله في زوايد
الروضة عن المحققين واعتمده في جمع الجوامع وزاد ذلك في كل من الكباير والصغاير عمدا
او سهوا قبل البعثة او بعدها خلاف وتفصيل في كتب الكلام وغيرها مع استشكال
تصور ذلك قبل البعثة على القول بانه لا تكليف ح مطلقا الا ان يجاب بان ذوات الاحكام
ثابتة قبلها وانما المتوقف عليها تعلقها والمراد ان المنهيات المتوقف تعلقها على
البعثة لا تصدر منه قبلها وان لم تتعلق به بعد للمبالغة في تنزيه مقامه فان قلت
امتناع الصغيرة سهوا يشكل عليه تسليمه سهوا من ركعتين من الرباعية مع حرمة
السلام في الفرض قبل محله لانه قطع له وهو محرم اتفاقا قلت يمكن ان يقال محل امتنلعها | امتناعها
سهوا ما لم يترتب على السهو بها تشريع اما ما يترتب عليه ذلك فيقع ثم رايت شيخ الاسلام
اجاب بان المنع من السهو معناه المنع من استدامته لا من ابتدائه وبان محله القول مطلقا
وفي الفعل اذا لم يترتب عليه حكم شرعي بدليل الخبر المذكور ولان النبي صلى الله عليه وسلم بعث
لبيان الشرعيات قال ثم رايت القاضي عياض ذكر حاصل ذلك وقد ينظر في تفرقته بين
القول والفعل مع ثبوت سهوه بالسلام الذي هو قول ولا يكون مكروها او لخلاف الاولى
لان كمال شرفه وعلو قدره يابى ان يقع منه ما نهي عنه ولو نهيا غير جازم ولان التاسي
به مط فلا يقع منه ما ذكر والا لم يطلب التاسي به فيه نعم قد يقع منه في بعض الاوقات
ما يكون في حقنا مكروها او خلاف الاولى لبيان الجواز وهو في حقه افضل لتضمنه
القيام بواجب اذ بيان الشريعة واجب عليه وقد قال النووي في وضوئه عليه
الصلاة والسلام مرة مرة ومرتين مرتين قال العلما ان ذلك افضل في حقه من
التثليث لبيان المشروع اي مع اقتضا الحال البيان بالفعل الابلغ من البيان بالقول
واذا تقرر ذلك **فلا يخلو** فعل صاحب الشريعة من ان يكون واجبا او مندوبا او مباحا
لا يودي الي ازالة الحشمة واسقاط المروة لعظمته عليه السلام ايض عن المباح المودي

الي

الي ذلك وعلي كل فاما ان تشاركه فيه الامة او يختص به وبيان ذلك انه **اما ان يكون كاينا علي**
وجه القربة والطاعة يحتمل انهما عنده بمعني ويحتمل انه يفرق بينهما وقد قال بعضهم
الطاعة غير القربة والعبادة لانها امتثال الامر والنهي والقربة ما تقرب به بشرط معرفة
المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما
في النظر المودي الي معرفة الله تعالي اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر والقربة توجد بدون
العبادة في القرب التي لا تحتاج الي نية كالعتق والوقف انتهي اي علي وجه وصفة هو كونه
قربة وطاعة بان علم ذلك ولا يخلو حينئذ عن الوجوب والندب **او لا يكون** كاينا علي وجه القربة
والطاعة **فان كان كاينا علي وجه القربة والطاعة** فلا يخلو اما ان يدل دليل علي
الاختصاص به او لا يدل **فان دل دليل علي الاختصاص به حمل علي الاختصاص** به وذلك
كزيادته في النكاح اي في تزوجه **علي اربع نسوة** فانه عليه الصلاة والسلام تزوج
اثنتي عشر زوجة ودخل بهن وعقد علي سبع ولم يدخل بهن وكان يحل له التزوج من
غير حصر بعدد ثم حرم عليه الزيادة علي التسع اللاتي اخترنه ثم نسخ فابيح له اكثر منهن وقد
دل الدليل علي اختصاص ذلك به فيل وساير الانبيا كان لهم الزيادة علي الاربع ايضا لا يقال
التزوج مباح والكلام فيما هو علي وجه القربة والطاعة لانا نقول التزوج قد يكون مندوبا
وقد يكون واجبا علي ما تقرر في الفروع بل كان في حقه عليه افضل الصلاة والسلام عبادة
مطلقا وقد مثل الشراح بالوصال في الصوم وفيه نظر فان الوصال مباح **وان لم يدل**
دليل علي الاختصاص به فلا يخلو اما ان لا تعلم صفته من وجوب او ندب او تعلم فان لم تعلم
فهو **لا يختص به** بل تشاركه امته **لان الله تعالي قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة**
خصلة حسنة من حقها ان يوتسي بها مرجح علي التاسي به وذلك يقتضي كونه مطلوبا شرعا
فلا اختصاص لمنافاته طلب التاسي به والغالب يختص به **فيحمل** ذلك الفعل **علي الوجوب**
بيان هو فرض المسألة
عند بعض اصحابنا في حقه وحقنا ورجحه في جمع الجوامع **لانه** اي الحمل علي الوجوب
الاحوط في الخروج عن عهدة الطلب الثابت كما هو فرض المسألة لان الوجوب لتضمنه المنع من
الترك ابعث للمكلف علي الفعل تصونا عن الاثم وبالفعل يتيقن الخلاص بخلاف الترك
ومن اصحابنا من قال يحمل علي الندب لم يقل في حقه وحقنا كالذي قبله كانه لعدم
وقوفه عليه لكنه ليس ببعيد وهو ظاهر الصنيع واوفق بعدم الاختصاص به وكذا يقال
في القول الاتي **لانه المتحقق** علي اسم المفعول اي المتيقن **بعد الطلب** الثابت اما
في حقه عليه السلام فلانه الفرض واما في حقنا فبالاية السابقة وذلك لان الطلب
صادق مع الندب والوجوب لكن الوجوب يستدعي قيد الجزم والاصل عدمه فالمتحقق
طلب الفعل لا بقيد الجزم وهو الندب واقول فيه نظر لان الندب ايضا يستدعي قيد
عدم الجزم وهو غير معلوم ولا وافق الاصل ولا تحقق مع الاحتمال **ومن اصحابنا**
من قال يتوقف فيه فلا يجزم بوجوب ولا ندب **لتعارض الادلة** المذكورة للقولين

السابقين في هذا الكتاب وغيره في ذلك المذكور من الوجوب والندب ولا مرجح فيتوقف
الي ظهوره وان علمت صفته من وجوب او ندب فامته مثله في ذلك في الاصح الذي نقله
الامام الرازي عن جمهور من علمت صفته الفقها والمعتزلة والامدي عن جمهور
الفقها والمتكلمين واختاره وقيل ليست مثله في ذلك بل هو كمجهول الصفة وقد
تقدم وكان المراد انه يكون بالنسبة لامته كمجهول الصفة فيجري الخلاف السابق
بالنسبة اليها ~~اما بالنسبة اليها~~ اما بالنسبة اليه فلا يتصور ان يكون كمجهول الصفة
مع فرض انه علمت صفته وتعلم صفته بنحو النص كقول الشارع هذا الفعل واجب
والتسمية بينه وبين ما علم وجوبه او ندبه كهذا الفعل مساو للذاك في حكمه وقد
علم حكمه وامارته كالاذان للوجوب اذ ثبت باستقرا الشريعة ان ما يوذن له واجب
بخلاف ما لا يوذن له كالعيد وقصد القربة مجردا عن قيد الوجوب للندب وان
كان كاينا لا على وجه القربة والطاعة بان لم يعلم انه على وجه القربة والطاعة فلا
يخلو اما ان يكون على وجه غير وجه القربة والطاعة او لا يكون كذلك بان لا يظهر فيه
قصد القربة والطاعة ولا قصد خلافهما فان كان كاينا على وجه ومقتضي غير وجه
القربة والطاعة وصفتها بان كان جبليا كالقيام والقعود والاكل والشرب
فيحمل على الاباحة في حقه وحقنا الا ان يدل دليل على اختصاصه به فيحمل
على الاباحة في حقه فقط وفيما تردد بين الجبلي والشرعي كحجه صلى الله عليه وسلم
راكبا ودخوله مكة من ثنية كدا بالفتح والمد وخروجه من ثنية كدا بالضم
والقصر وجلسته للاستراحة عند ماحل اللحم وذهابه الي العيد في طريق
ورجوعه في اخر ونزوله بالمحصب قال في جمع الجوامع تردد قال في شرحه ناشي
من القولين في تعارض الاصل والظا يحتمل انه يلحق بالجبلي لان الاصل عدم الاصل
عدم التشريع فلا يستحب لنا ويحتمل ان يلحق بالشرعي لان النبي بعث لبيان
الشرعيات فيستحب لنا انتهي والرجح في كتب الفقه في كل من الفروع المذكورة
الظا وهو التشريع وان لم يكن على وجه غير وجه القربة والطاعة بان لم يظهر
فيه قصد ذلك ولا مقابله بان لم يكن جبليا فقيل يحمل على الاباحة وعزي لمالك رحمه
الله وجزم به في المحصول بعد ذلك وقيل يحمل على الندب وعزي الي الشافعي
رضي الله عنه وقيل يحمل على الوجوب وعزي لابن سريج وابي سعيد الاصطخري
وابن خيران واختاره الامام الرازي في المعالم وقيل يتوقف وعزي لابي بكر
الصيرفي واختاره في المحصول هنا وتبعه البيضاوي ولو جعل معنى قول المصنف
غير وجه القربة والطاعة المعلوم شمل كلامه القسمين وكان ماشيا في الثاني
على القول الاول واقرار صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم على القول الصادر
من احد ولو كافرا يغويه الانكار بان لم ينكره ولو غير مستبشر مع علمه به وتمكنه

من الانكار كما هو ظاهر هو اي كذلك الاقرار في قول صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم اي كقوله
في الدلالة على ان ذلك المقول حق نعم ينبغي ان يستثني اقراره على قول علم عنه انه منكر له
وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال فلا اثر للاقرار حينئذ قياسا
ماسيأتي في الفعل واقراره اي صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم على الفعل الصادر
من احد لشيء ولو كافرا يغريه الانكار مع علمه به وتمكنه من الانكار ولو غير مستبشر
كفعله لذلك الشيء في الدلالة على جوازه من ذلك الفاعل وغيره حتى لو سبق تحريم ذلك
الفعل كان الاقرار نسخا له وحيث دل على الجواز فهل يدل على الاباحة المجردة او يحتمل الوجوب
والندب ايضا قال السبكي لا استحضر فيه نقلا ثم مال الى الاباحة وذكر الزركشي انه صرح بانص
القشيري ذكر المسئلة في كتابه الاصول وحكي التوقف في ذلك عن القاضي ثم رجح الحمل على
الاباحة لانها الاصل وشمل قوله احد في الموضعين غير المكلف وهو الذي يظهر قال
شيخ الاسلام ووجهه انه يمنع وليه من تمكينه من فعل ذلك انتهي وانما كان اقراره
على القول كقوله وعلى الفعل كفعله لانه لو اقر على قول ليس بحق او على فعل ليس بجائز
كان مقرا على المنكر لان غير الحق والجائز منكر وهو معصوم عن ان يقر احدا على منكر
لان الاقرار على المنكر منكر وهو معصوم عن المنكر كما تقدم قال الغزالي فان قيل لعله
منع من الانكار مانع كعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلذلك فعله او بلغه الانكار مرة فلم
ينجع فيه فلم يعاوده قلنا ليس هذا مانعا لان من لم يبلغه التحريم يلزمه تبليغه
التحريم ونهيه حتي لا يعود ومن بلغه ولم ينجع فيه يلزمه اعادته وتكريره لئلا يتوهم
نسخ التحريم فان قيل فلم لم يجب عليه ان يطوف صبيحة كل سبت على اليهود والنصاري
اذا اجتمعوا في كنايسهم وبيعهم قلنا لانه علم انهم مصرون مع تبليغه وعلم الخلق
انه مصر على تكفيرهم دايما فلم يكن ذلك مما يوهم النسخ بخلاف فعل يجري بين يديه
مرة واحدة او مرات فان السكوت عنه يوهم النسخ انتهي والمتبادر من المنكر الحرام
فيخرج المكروه وخلاف الاولى وان امكن ان يراد به ما يشملهما وقضية ما ذكر عن
الغزالي انهما كالحرام وان وقع الانكار عليهما قبل ذلك لان السكوت عنهما يوهم النسخ وهو
قضية اطلاق الاصحاب فليتأمل مثال ذلك اي اقراره المذكور في القول اقراره صلى الله
عليه وسلم ابابكر رضي الله عنه على قوله المتعلق باعطا سلب القتيل وهو ما مع
القتيل من ثيابه وفرسه والات الحرب وغير ذلك مما فصل في كتب الفقه لقاتله وفي
الفعل اقراره صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد رضي الله عنه على اكل الضب وهذان
الاقراران متفق عليهما اي على روايتهما من البخاري ومسلم واللفظ للبخاري وما اي
والشيء او الفعل الذي فعل او القول الذي قيل بالبنا للمفعول في وقته اي زمان حياته
صلى الله عليه وسلم في غير مجلسه بحيث لا يشاهده ولكنه علم به ولم ينكره مع تمكنه
من انكاره فحكمه حكم ما فعل او قيل في مجلسه وعلم به ولم ينكره في دلالته على جواز الفعل

للفاعل وغيره وعلى حقية المقول وهذا يشمله ما تقدم لكنه صرح به للايضاح ودفع
توهم الاختصاص بما في مجلسه وعلمه بالفعل الذي فعل في غير مجلسه ولم ينكره
كعلمه بحلف ابي بكر رضي الله عنه انه لا ياكل الطعام في وقت غيظه متعلق بحلف
ثم اكل وحنث لما اي حين راى اي اعتقد الاكل منه خيرا من تركه وهذا الذي حكيناه
عن ابي بكر كما يوخذ اي مماثل لما يوخذ او بناء على ما يوخذ من حديث مسلم الذي رواه
في حكم الاطعمة او في باب الاطعمة ولفظ واما النسخ فمعناه الاضافة بيانية اي فالمعنى
الذي هو النسخ او حقيقية بناء على حذف المضاف الثاني اي فمعنى لفظ او على ارادة اللفظ
بقوله واما النسخ اي واما لفظ النسخ او على حمل المعنى على الحد اي فحده لغة نصب على
الظرف اما متعلق بنسبة الكلام واما حال بناء على جوازه من المبتدا اي حال كونه كاينا
في اللغة اي في معانيها او حال كون لفظ النسخ كاينا في اللغة اي الالفاظ الموضوعة
بوضع العرب ومن جملتها اي ملاحظا فيه ذلك الازالة بدليل انه يقال في لسان اعني
العرب او ممن يجري على حكم لغتهم جريا معتبرا نسخت الشمس الظل وقوله اذ متعلق
بيقال لا بنسخت اي يقال ذلك اذا ازالته ورفعته بانبساطها اي بسبب انبساطها
دلالة على ذلك والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الازالة وجب
ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم الشمس بانها ناسخة
للظل مجاز لان المزيل للظل هو الله تعالى واذا كان مجازا امتنع الاستدلال به على كون
اللفظ حقيقة في مدلوله وايضا فهذا الدليل يعارض بمثله بان يقال قد استعمل النسخ
في النقل كما سياتي والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة فيه وجب ان لا يكون
حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وح فليس جعله حقيقة في احدهما اولى من جعله حقيقة
في الاخر فلا بد من الترجيح قلنا اجاب الامام الفخر اما عن الاول فبجواب بين احدهما
يمكن رده الى ما اجاب به بعضهم من ان العرب لم تخص وضعها بالموثر الحقيقي بل بما
هو اعم فيكون حقيقة في الفاعل الحقيقي نحو خلق الله العالم وفي الموثر العادي نحو
احرقته النار وقتلته السم وارواه الماء واشبعه الخبز وفيما ليس موثرا البتة نحو
سقط الحايط وبرد الماء ومات زيد ولا خلاف ان هذه الالفاظ حقايق في الوضع ليس
خاصا بالموثر الحقيقي فقولهم نسخت الريح اثار القوم حقيقة لغوية وان كان الله
هو الموثر من حيث العقل ونفس الامر وثانيهما انا لو سلمنا ان اسناد النسخ الى الشمس
مجاز لم يقدح في استدلالنا لانا لم نستدل باسنادهم النسخ الى الشمس بل باطلاقهم لفظ
النسخ على الازالة وذلك متحقق وان كان الاسناد مجازا واما عن الثاني فبحصول الترجيح
هنا وبيانه على ما قرره الصفي الهندي ان الازالة والاعدام اعم من النقل لانها تارة
في الذات وتارة في الصفات بخلاف النقل فليس فيه الا ازالة الصفة واعدامها لان
الذات فيه باقية وانما ينعدم صفة كونه في هذا المقام ويتجدد له صفة كونه

في

في هذا المقام ويطلق الاعدام المنقسم الي اعدام الذات واعدام الصفة علي اعم من كل واحد منهما وجعل اللفظ حقيقة في المعني العام اولي من جعله حقيقة في الخاص اما اولا فلانه يكون متواطيا في تلك الموارد من غير تجوز واشتراك واما ثانيا فلانه اكثر فائدة قال اعني الصفي الهندي وبالتقدير الذي قررناه ان الازالة والاعدام اعم من النقل والتحويل سقط ماقيل في سند منع كونه اعم منه وهو ان الاعدام حيث يكون انما يكون بزوال صفة وهي صفة الوجود وتجدد اخري وهي صفة العدم فلا يكون اعم منه انتهي وفيه تصريح بان النقل من افراد الازالة فاستعمال النسخ فيه علي القول الاول حقيقي وقوله من غير تجوز واشتراك اي بخلافه علي القول الثاني فان النقل لا يشمل القسم الاول من قسمي الازالة فان جعل النسخ حقيقة لزم الاشتراك والا فالتجوز وظاهر ان الرفع هنا ليس بمعني تناول المرفوع لعدم امكانه بل بمعني الاذهاب والاعدام فلو قدم الرفع لتكون الازالة التي هي اوضح في معني الاعدام تفسيرا له لكان اوضح من جعل الرفع تفسيرا لها **وقيل معناه** **النقل** اخذا **من قولهم** اي قول الواحد من العرب **نسخت** بضم التا **ما في هذا الكتاب** وقوله **اذا** متعلق بقولهم اي يقولون ذلك اذا **نقلته** بفتح التا اي نقلت ايها الواحد القايل ما في هذا الكتاب حلالة علي نقله لكن لا بنفسه اذ لا ينتقل نفس ما في الكتاب والا خلي عنه بعد ذلك وهو باطل بديهة مع ان الذي فيه اما النقوش او الالفاظ بواسطة النقوش وكلاهما اعراض يمتنع النقل عليها علي ما تقرر في محله وقد يتوقف في اطلاق عرضية النقوش ومع تسليم انها قد تكون اجساما لا ينفع الاستناد الي الحروف بمجرد صورها العرضية لا مكان نقلها بنقل حاملها الا ان يقال الكلام في نقل ما في الكتاب بما هو مسمي الكتاب علي احد الاحتمالات وذلك ليس الا صور الحروف فهو الصور العرضية للنقوش قلبا مل بل **باشكال كتابته** يعني مكتوبه اي بسبب او بالية نقل صور المكتوب والمجموع في الكتاب من الحروف وهي النقوش الموضوعة لتلك الحروف واقول ولا يخفي عليك ان الاشكال ايضا لا تنقل ضرورة ان شكل المنقول غير شكل ما في الكتاب بالتشخص مع انها اعراض يمتنع عليها النقل كما تقدم علي ان ما في الكتاب ليس الا الاشكال لا شي اخر ينقل بنقل اشكاله دون نفسه كما هو قضية التكييف التقييد بقوله باشكال كتابته فانه افاد المغايرة بين ما في الكتاب واشكال كتابته ولان المولد الثاني دون الاول لفساده الا ان يقال سلمنا ان الذي في الكتاب ليس الا النقوش لكنها اجرام والمنقول صورها وهي غيرها لانها اعراض قايمة بها ويرد عليه ان النقوش لا يلزم ان تكون اجراما بل قد لا تكون الا اعراضا او يقال المولد عما فيه هو الالفاظ فانها فيه مجاز باعتبار اشكالها من النقوش الدالة عليها لكن يشتد الاعتراض بان الاشكال لا تنقل كما تقدم مع انه علي هذا كان يكفيه ان يقول باشكاله فلفظ الكتابة مستدرك فالوجه ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان في ذكر النقل مسامحة والمولد اثبات امثال تلك الاشكال وح يلزم ان يكون اطلاق لفظ النسخ عليه مجازا اذ لا نقل حقيقة

... اوضح

وقد انعقد الاجماع كما قال الامدي على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة على غير الازالة والنقل ثم رايت ان القفال كغيره صرح بذلك حيث احتج لهذا القول بقولهم تناسخ المواريث بمعنى انتقالها من ورثة الى ورثة ومن المعلوم انه ليس هو بمعنى الازالة والاعدام وكذلك تناسخ الارواح بمعنى انتقالها من بدن الى بدن قال وقولهم نسخت الكتاب او ما في الكتاب كانك تنقله بنقل مثله مجاز منه بطريق المشابهة لا من النسخ الذي هو بمعنى الازالة والاعدام لانه لا مشابهة بينهما او وان كان بينهما مشابهة لكن المشابهة بينه وبين النسخ بمعنى النقل والتحويل اكثر وقد عرفت انه جهة الرجحان فيكون مجازا منه فيكون حقيقة فيه وقضية ذلك ان المولد بالنقل في القول الثاني النقل الحقيقي لا الاعم منه ومن الحكمي الذي منه نقل ما في الكتاب فليتامل والمراد بالكتاب هنا الصحيفة لا المكتوب والا لقال نسخت هذا الكتاب بدل نسخت ما في هذا الكتاب وفي العضد وغيره بعد ذكره المعنيين اللذين ذكرهما المص اعني الازالة والنقل واختلف في حقيقته فيهما فهو مشترك بينهما وقيل للاول وهو الازالة فهو للنقل مجاز باسم اللازم اذ في النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثاني وهو النقل وللازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمي انتهى ولعترض السعد قوله اذ في النقل ازالة عن موضعه بانه يشعر بان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ما ذكره من كونه للنقل مجازا باسم الملزوم وللازم باسم اللازم بل بالعكس نعم لو ذكر ان في الازالة نقلا من حالة الى حالة لصح ما ذكره انتهى ومنه يعلم ان المص رجح القول الثاني وحكى الثالث مضعفا له بقوله وقيل معناه النقل واشار الجمهور الاول بترجيح الثاني اذ يوخذ من كونه حقيقة في الازالة اي ومجازا في النقل كما يفيده السياق انه ليس مشتركا بينهما وقد تقدم لفظ من كلام الصفي الهندي ان النقل من افراد الازالة وان اطلاق النسخ عليه حقيقة على مرجح المص وح فتضعيفه قول النقل من حيث زعم انه معنى النسخ لا من حيث انه من افراد معناه على مرجحه **وحده** اي النسخ على ما هو قضية عبارته وسياتي في كلام الش ان هذا حد للناسخ وح فالضمير اما للنسخ بمعنى الناسخ ولو مجازا على طريق الاستخدام واما للناسخ المفهوم من النسخ فان قلت لم لم يقل وحد الناسخ بدل قوله وحده الموقع في الاشكال قلت لقصد الاستخدام الذي هو فن من البلاغة وللحمل على التدرب في فهم مقاصد الكلام وخفايا معانيه فالمعنى وحد الناسخ **شرعا** واما لغة فهو المزيل او الناقل اخذا من حد النسخ لغة بما تقدم **الخطاب** اي اللفظ بقرينة وصفه بقوله **الدال** اذ المتبادر من الخطاب الموصوف بالدلالة هو اللفظ وفي العضد وغيره حمل الخطاب في هذا الحد على اللفظ كما يعلم مما سياتي لكن ينبغي ان يكون اعتبار الخطاب بهذا المعنى باعتبار الغالب كما سياتي **على رفع الحكم** من حيث تعلقه التنجيزي في الزمان الثاني بمعنى ان التعلق الذي كان يظن تحققه في الزمان الثاني لولا الناسخ قد علم عدم تحققه بورود الناسخ ولهذا قال السعد ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق

في المستقبل بمعني انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال ذلك الظن انتهي فلا يرد ان الحكم قديم فلا يرتفع اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وان التعلق في المستقبل ان كان متحققا لم يمكن رفعه وان لم يكن متحققا فلا رفع ولا يخفي ان الرفع ليس من لولا الخطاب مطابقة ولا تضمنا فهو التزامي بمعني انه يلزم من ورود هذا الخطاب زوال ما يظن من التعلق بالمعني المذكور واقول لو فرض ان المراد بالرفع البطلان لم ينافي قدم الحكم اذ المرتفع تعلقه لا نفسه والمنافي لقدمه هو ارتفاعه لا ارتفاع تعلقه فقولهم فلا يرد ان الحكم قديم الخ فيه ان ذلك لا يرد وان اريد بالرفع البطلان كما تقرر **الثابت** صفة الحكم اي المتعلق تعلقا تنجيزيا **بالخطاب** صلة الثابت والتقييد به جري علي الغالب اذ الثبوت قد يكون بغير الخطاب كالتقرير والفعل **المتقدم** صفة الخطاب اي المتقدم في الورود الي المكلفين علي الخطاب الدال علي الرفع **علي وجه** حال من فاعل الدال اي حالة كونه مع وجه وحال **لولاه** اي لولا ذلك الخطاب الدال موجود وطارمعه اعني مع ذلك الوجه والحال **لكان** ذلك الحكم **ثابتا** اي مظنون الثبوت في الزمان الثاني بان لا يكون ما افاده ذلك الخطاب من رفع الحكم في الزمان الثاني مفهوما من نحو غاية او علة اتصل بالخطاب المتقدم بخلاف ما اذا كان ما افاده مفهوما مما ذكر فانه ح لا يكون علي الوجه المذكور فقوله لولاه اي صفة وجه والعايد مقدر اي معه والضمير المتصل بلولا الامتناعية مجرور بها عند س ومحلها الرفع بالابتدا علي ما تقدم بيانه **مع تراخيه** حال ايضا من فاعل الدال اي حالة كونه مصاحبا لتراخيه اي موصوفا بتراخيه **عنه** اي عن ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم ولو قبل مضي زمن يمكن فيه الامتثال بان لم يدخل وقت الفعل او دخل ولم يمض زمن يسعه فالمراد بالتعلق التنجيزي ما يعم التعلق الاعلامي الثابت قبل دخول الوقت لا خصوص الالزامي المتوقف علي دخول الوقت لا يقال قوله مع تراخيه عنه مستدرك للاكتفا عنه بوصف الخطاب المنسوخ حكمه بالمتقدم اذ التقدم يستلزم التاخر لانا نقول مجرد التاخر لا يكفي في النسخ بل لا بد من التراخي كما قال العلامة السعد التحقيق انه قيد التراخي مما لا بد منه في حقيقة النسخ والتاخر لا يستلزمه اذ المتاخر قد يكون متصلا كالاستثنا والغاية انتهي ثم قد يقال قوله المتقدم مستدرك للاكتفا فيه بقوله مع تراخيه عنه ويجاب بان دلالة قوله مع تراخيه عنه وبجاب بان دلالة قوله مع تراخيه عنه عليه التزام ولا يقدح في التعريف التصريح بما علم التزاما كما صرح به العلامة السعد هنا في نظير ذلك وقد سبق في الكلام علي الاحكام عن ابن جماعة ان ما قصد به الايضاح لا يكون مستدركا ومثله قول العضد هنا في دفع اعتراض علي ابن الحاجب التصريح ودفع التوهم مما يقصد في الحدود انتهي فليحفظ فانه كثير النفع فقوله الخطاب جنس ويخرج به نحو الموت والنوم والغفلة فانه رافع للحكم الثابت بالخطاب المتقدم ولا يسمي ناسخا لعدم الخطاب واعترض بان الرفع بالنوم والغفلة ايضا بدليل شرعي وهو قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الخ واجيب بان العقل حاكم بان شرط التكليف التعقل ويستوي في امتناع

التعقل الميت ونحوه والنصوص الواردة في ذلك ليست واقعة بل مبنية ان مثل ذلك هو الواقع
وكذا يخرج به الاجماع فلا يجوز النسخ به نعم يخرج به ايضا كل من مفهومي الموافقة الاولى
والمساوي والمخالفة فانه ليس بلفظ مع انه يجوز النسخ به كما جزم به في جمع الجوامع في مفهوم
الموافقة ونقل الامام الرازي والامدي الاتفاق عليه وعلى الصحيح كما قاله الشيخ ابو اسحق
الشيرازي في مفهوم المخالفة وان اعتمد في جمع الجوامع تبعا لابن السمعاني خلافه ويمكن
الجواب بان الناسخ لفظ المنطوق باعتبار دلالته على المفهوم وان لم تكن دلالته عليه في
محل النطق لكن لما كان مفهوما بواسطته كان مدلولا له ولهذا قالوا في حد المفهوم ما دل
عليه اللفظ لا في محل النطق بل قيل ان دلالة مفهوم الموافقة لفظية فالمراد بالخطاب اللفظ الدال على الحكم
الثاني ولو بطريق المفهوم والتقرير والفعل فان كلا منهما ليس بلفظ ويجوز النسخ به كما تقدم
في التقرير وصرح به في الفعل جميع منهم الامام الرازي وابن الحاجب والعلامة العضد و لعلامة
السعد قال في المحصول فان قلت الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على وجوب متابعته
في افعاله عليه الصلاة والسلام قلت لو قدرنا انه لم يوجد لفظ يدل على وجوب متابعته في افعاله
ثم انه عليه الصلاة والسلام فعل فعلا ووجد من القراين ما افاد العلم الضروري بان
غرضه عليه السلام ازالة الحكم الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك ناسخا بالاجماع مع انه لم يوجد
الخطاب في هذه الصورة اصلا انتهى ويمكن ان يجاب بان غاية ما يلزم التعريف بالاخص
وقد اجازه جماعة وبان المراد الخطاب حقيقة او حكما والفعل ونحوه في حكم الخطاب وبمنزلته
وكذا يقال في القياس بناء على الصحيح من جواز النسخ به اي بالنص وكذا القياس الموجود
في زمنه صلى الله عليه وسلم وخرج بقوله على رفع الحكم الخطاب الدال على ثبوته وقضيته ذلك
انه لو ورد الخطاب بعدم وجوب شيء ثم ورد خطاب اخر بوجوبه لا يكون الثاني ناسخا
لانه خطاب دال على ثبوت الحكم المنتفي بالخطاب المتقدم لا على رفع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم فان كان كذلك والا لم يكن التعريف جامعا الا ان يقال المراد بالحكم الثابت ما يشمل
انتفاء الحكم على ما يشعر به قوله الاتي رفع الحكم الثابت بالبراءة الاصلية اذ الثابت بالبراءة
الاصلية انتفاء الحكم لا نفس الحكم بدليل تفسيره الحكم الثابت بها بعدم التكليف بشيء كما
سيأتي في التكليف الزام ما فيه كلفة او طلب ما فيه كلفة وبقوله الثابت الخطاب الدال على
رفع الحكم قبل ثبوته بان لم يبلغ المكلفين قال ابن السمعاني فرض الخمسين صلاة
ليلة المعراج ثم نسخها قبل ان تعلم به الامة قال ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم قد علم
به واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ الا بعد علمه واعتقاده انتهى ولا يخفى حال التمثيل على ما قلنا
لكن قوله فلم يقع النسخ ان اراد بالنسبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة فواضح وان
اراد بالنسبة الى الامة ايضا فقد يشكل بانه رفع قبل ثبوت المرفوع في حق بعض المكلفين
وهو هنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن في جمع الجوامع والمختار ان الناسخ قبل تبليغه
صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت في حقهم وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا الامتثال

الا ان يجاب بانه يكفي ثبوت المرفوع ح

انتهى

انتهى قال في شرحه وبعد التبليغ يثبت في حق من بلغه ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه
فان لم يتمكن فعلى الخلاف انتهى وبقوله بالخطاب المتقدم الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت
بالبراءة الاصلية اي عدم التكليف بشيء وكذا الاجماع فلا يجوز نسخه نعم يخرج ايضا كل من مفهومي
الموافقة والمخالفة والقياس الموجودين في زمنه صلى الله عليه وسلم مع جواز نسخها لكن شرطنا
لنسخ القياس ان كان قياسا ان يكون اجلى كما اعتمده في جمع الجوامع تبعا للامام الرازي
ويجاب بما علم كما تقدم وبقوله على وجه لولاه لكان ثابتا الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت
بالخطاب المتقدم اذا لم يكن على ذلك الوجه بان كان ذلك الرفع مفهوما بما اتصل بالخطاب
المتقدم من نحو غاية او عدد او من خطاب اخر سابق كما في قول العدل ان حكم كذا انسخ فانه
اعني قول العدل خطاب دال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم لكنه ليس على الوجه المذكور
لان الحكم قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل او لم يروه وبقوله مع تراخيه عنه الخطاب الدال
على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا الا انه اتصل بالخطاب المتقدم
ذلك — لكونه نحو شرط او استثناء فدل النص على رفع الحكم في بعض احواله لا يثبت بها كون الرفع نسخا
فافاد هذا الاحتراز ان الرفع بما اتصل به لا يكون نسخا والاحتراز الذي قبله ان الرفع بخطاب
اخر مستقل بعد دلالة ما اتصل به على الرفع لا يكون نسخا هكذا ايظهر في هذا المقام فليتامل
هذا الحد الذي ذكره اعلم انما **هو للناسخ** لا للنسخ المترجم به ولهذا اعترضوا على الغزالي
في جعله تبعا للقاضي ابي بكر هذا حدا للنسخ كما في العضد وغيره بانه فسر النسخ باللفظ واللفظ
دليل النسخ لا هو لكن لا اعتراض على امثال الغزالي والقاضي بذلك لانه لم يصرح بجعله حدا للنسخ
لاحتمال كلامه ارادة الناسخ كما تبين في شرح قوله وحده ولا يحمل كلام مثل هؤلاء الاعلام الا على ذلك
غاية ما في الباب ما يلزم من كلامهم من المسامحة اللفظية التي لا توجب نسبتهم الى الخطا كما
في المحصول على انه يمكن ان يحمل النسخ في الترجمة على معنى الناسخ مجازا او اصطلاحا اذ لا مشاحة
فيه ولا ينافي ذلك قوله فمعناه لغة الازالة حيث كانت الازالة معنى النسخ لا الناسخ لامكان
او نوع معناه — حمله على ارادة افادة معناه اللغوي على ان غاية ما يلزم حذف المضاف وهو امر شايع ذايع
ولا يضر انتفاء القرينة على ذلك ولو سلم لجواز اعتماده فيه على التوقيف او التامل الصحيح فليتامل
ولا بانه ترك حد النسخ مع انه المترجم له لان هذا الحد الذي ذكره للناسخ **يؤخذ منه حد النسخ**
اي تحديده فانه الانسب بقوله **بانه رفع الحكم المذكور** اي الثابت بالخطاب المتقدم **بخطاب**
الخ اي الى اخر ما ذكر في حد الناسخ وذلك بان تذكر بقية ما ذكر فيه وهي قوله على وجه لولاه
لكان ثابتا مع تراخيه عنه ثم فسر رفع الحكم بقوله **اي رفع تعلقه** اي تعلق الحكم التنجيزي
بالمعنى الشامل للتعلق الاعلامي كما تقدم **بالفعل** اي بفعل المكلف بالمعنى الشامل لقوله
واعتقاده ونيته او بالفعل لا بالقوة فيكون تقييدا للتعلق بالتنجيزي احترازا عن المعنوي
اذ لا يكفي في النسخ فلا يتعلق به ولانه ازلي فلا يتصور رفعه اذ ما ثبت قدمه استحال عدمه
كما تقدم وقد يرد هذا بان الذي يستحيل عدمه هو القديم وهو موجود لا ابتداء لوجوده

بخلاف الازلي الذي هو ما لا ابتدا له وان لم يكن موجودا ومنه التعلق لانه اعتباري ولو قال
برفع الحكم بدل قوله بانه رفع الحكم كان اولى اذ المحدد به هو نفس الرفع المذكور لا انه الرفع
وقد توجه عبارته بان التقدير حده باعتبار اثر الرفع اي مقيسا الى هذا الاعتبار وذلك هو نفس
الرفع المذكور فان قلت الترجمة للنسخ دون الناسخ تقتضي انه المقصود بالذات دون الناسخ
والاكتفا في حد الناسخ المصرح به يقتضي العكس وهذا تناف قلت لا نم ان الاكتفا المذكور
يقتضي ما ذكر كليا بل قد يكون المقصود بالذات هو المفهوم دون المصرح به الا ترى ان المقصود بالذات
في الكناية باحد معنييها هو لازم معناها المستعملة فيه دون نفس معناها فان قلت ما الحامل
للمصنف على ما فعل وهلا حد النسخ ومنه يفهم حد الناسخ قلت يمكن ان يكون الحامل التنبيه
على جواز مثل ذلك والارشاد الى صحة ارتكابه وتحصيل الباعث القوي على التنبيه لفهم
ما ترك احتصارا من حد النسخ فان مخالفة الظ بحد غير المترجم له باعث قوي على التنبيه
لكون حد المترجم له متروكا فيسعى الطالب في تحصيله واستنباطه من الكلام وبذلك
يقوى على التمرن والتدرب في فهم المقاصد والخفايا واستنباطها ولو حد المترجم
له كان على وفق الظ فلا يكون ثم باعث قوي على ما ذكرنا ان امكن ان يكون حد المشتق منه
باعثا على فهم حد المشتق واستنباطه ثم شرع الش في بيان محترزات حد النسخ بدليل جعل
الخارج بالقيود هو نفس الرفع فان الرفع انما يخرج من حد النسخ لكون جنسه هو الرفع
بخلاف الناسخ فان جنسه الخطاب فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع وبدليل
قوله وبقولنا ولو كان المراد بيان محترزات حد النسخ كدليل ~~جعل الخارج بالقيود هو نفس~~
~~الرفع فان الرفع انما يخرج من حد النسخ لكون جنسه هو الرفع بخلاف الناسخ فان جنسه~~
~~الخطاب فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع وبدليل قوله وبقولنا ولو كان المراد~~
~~محترزات حد الناسخ~~ لم يحتج اضافة القول اليه مع تصريح المص به نعم يمكن ان يكون المراد
بيان محترزات الحدين لكن بتمام التكلف والتعسف فقال **فخرج بقوله** اضاف القول
للمص اما لانه قوله تقديرا فانه مفهوم من كلامه واما لانه في حد الناسخ وهو بعينه
معتبر في حد النسخ فكانه قال فخرج بقوله في حد الناسخ باعتبار كونه من جملة حد
النسخ كما استنبطناه وان لم يخل هذا عن تكلف **الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت**
اي الحكم **بالبراءة الاصلية** اي بسبب براءة الذمة من التعلق المنسوبة تلك البراءة
الى اصل عدم التعلق لكونها مستفادة منه ثم لما كان السابق الى الذهن من
الحكم ما هو احد الاحكام الخمسة ولم يكن ذلك مرادا هنا بل لا تصح ارادته لانه لا استلزام
التعلق ينافي ثبوته بالبراءة الاصلية اي المستندة الى ان الاصل عدم التعلق
فسره بقوله **اي عدم التكليف بشي** فرفع هذا العدم بالتكليف بشي لا يسمي نسخا
لانه ليس ثابتا بخطاب بل لان الاصل براءة الذمة وعدم التعلق وانما جعلنا هذا
التفسير للحكم لعدم صحة جعله للبراءة الاصلية لانه يصير المعنى ان الحكم ثابت بعدم

التكليف

التكليف بشي ولا يخفي فساده فان عدم التكليف لا يكون مثبتا للحكم وان كان
لا ينافيه سوا اريد بالتكليف الزام ما فيه كلفة او طلبه كما هو ظ لبقا الاباحة
الا ان يكون التقدير اي ان الاصل عدم التكليف بشي او اي اصا له عدم التكليف
بشي فانكون الاصل ذلك العدم الذي هو الحكم على هذا التقدير ايض دليل عليه
وثبت لعوا انما عبر بعدم التكليف بشي ولم يعبر بما يشمل عدم الاباحة ايضا
لعدم صحته اذ من لازم البراة الاصلية الاباحة لاقتضائها فراغ الذمة وعدم
المواخذة لفعل او ترك وذلك مما يستلزم الاباحة نعم هل يتعين حمل التكليف
هنا على الزام ما فيه كلفة لاستلزامه شغل الذمة والمواخذة على المخالفة فتصدق
مع عدمهما البراة او يصح حمله على مطلق طلب ما فيه كلفة فيه نظر وقد يوجه صحة
حمله على ذلك بان في غير الجازم من الامر والنهي ايض شغلا ومواخذة في الجملة اذ
يترتب على المخالفة فيهما نحو اللوم فتصدق البراة مع انقطاعه فليتامل **و** خرج
بقولنا بخطاب الماخوذ من كلامه اي المص حيث جعل الرفع مدلول الخطاب
فيكون بالخطاب وانما اضاف القول هنا الي نفسه ونبه على اخذه من كلام المص بخلاف
بقية القيود لان الملفوظ صريحا من كلام المص هو ان النسخ رفع الحكم الي اخر القيود
التي بعده وليس فيها تصريح بان الرفع بالخطاب لكنه ماخوذ من جعله الرفع مدلول
الخطاب فلهذا اضافه الي نفسه لانه الذي صرح به زيادة على ما يوخذ من ظ كلام المص
في بادي الراي ونبه على اخذه من كلام المص دفعا لتوهم كونه غير ملفوظ منه لعدم
ذكره فيه بعد الرفع الذي هو اول اجزا حد النسخ مع الغفلة عن كون الرفع قد
جعله مدلول الخطاب فيكون بالخطاب فليتامل **الرفع** بغير خطاب كالرفع **بالموت
والجنون** والغفلة فانه لا يسمي نسخا لكونه ليس بخطاب وفيه الاشكال السابق
مع جوابه في حد الناسخ وقد علم مما تقدم امتناع نسخ الاجماع والنسخ به لكن يرد
عليه ما علم مما تقدم من جواز النسخ بالقياس وجواز نسخ القياس الموجود في
زمنه صلى الله عليه وسلم بشرطه السابق وجواز النسخ بكل من مفهومي الموافقة
والمخالفة على ما تقدم ويجاب بما علم مما تقدم ايض **و** خرج **بقولنا على وجه لو** اي لولاه
لكان ثابتا ما زائدة **لو** مصدرية او بالعكس **كان الخطاب** الاول المثبت للحكم **مغيا**
من حيث الحكم الذي اثبته **بغاية** معلومة **او معللا** كذلك **بمعني** معلوم وفائدة
قوله بغاية وقوله بمعني مع ما قبلها التاكيد فان المغيا ما جعل له غاية والمعلل
ما جعل له علة وتقييدنا بالمعلومية فيما ذكر لان الحكم المنسوخ مغيا او معلل عند
الله تعالي **وصرح الخطاب الثاني** الدال على رفع الحكم **بمقتضي ذلك** اي بمقتضي
كونه مغيا بغاية او معللا بمعني وهو ارتفاع الحكم عند تلك الغاية وزوال ذلك المعني
بان صرح بارتفاع الحكم عند تحقق الغاية وزوال المعني **فانه** اي الخطاب الثاني

نظرا هـ

المصرح بما ذكر لا يسمى ناسخا للاول من حيث حكمه الذي اثبته الى تلك الغاية
وعند ذلك المعنى اي فلا يسمى رفع الحكم الذي اثبته الاول بهذا الثاني نسخا فالمراد بيان
خروج الرفع المذكور الذي تضمنه ذلك الكون لا نفسه مثاله اي مثال الخطاب الاول
المغيا او المعلل بما ذكر الذي صرح الخطاب الثاني بمقتضى غايته او علته قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلاة اي اذن لها من يوم الجمعة قال البيضاوي
بيان لاذا وجوز غيره ان من بمعنى في وقضية الاول ان طلب السعي غير منوط بدخول
وقت الجمعة بل بيومها وهذا يؤيد ما ذكره الشافعية انه يجب على بعيد الدار السعي
من الفجر اذا لم يدركها الا به وانما سمي جمعة لاجتماع الناس فيه للصلاة فاسعوا
الى ذكر الله قال البيضاوي فامضوا اليه مسرعين قصدا فان السعي دون العدو
والذكر الخطبة وقيل الصلاة انتهى لكنه يخالفه ما صرح به الشافعية من استحباب
المشي الى الجمعة بسكينة للامر به مع النهي عن السعي اي العدو كما رواه الشيخان
ولذلك كان مكروها قالوا والمراد بقوله تعالى فاسعوا امضوا او احضروا كما قرئ به
شاذا ثم ان توقف ادراكها على السعي المقدر له وجب وذروا البيع واتركوا المعا ملة
فتحريم البيع الذي هو حكم هذا الخطاب وهو قوله وذروا البيع فانه امر وحقيقته
وجوب ترك البيع المستلزم لحرمة البيع مغيا بانقضاء الجمعة كما يدل عليه جعله
مشروطا بالنداء للجمعة فان ذلك يدل على انه لاجل الجمعة وما يخشى من فواتها
بسببه وذلك يقتضي ان محله ما دامت الجمعة دون ما بعدها واذا كان مغيا
بانقضاء الجمعة فلا يكون بعد انقضائها فلا يقال قولا صحيحا ان قوله تعالى
فاذا قضيت الصلاة اديت وفرغ منها فانتشروا في الارض وابتغوا من
فضل الله حيث دل على اباحة البيع ناسخ للاول الدال على تحريمه اذ ليس موصوفا
بانه لولاه لكان التحريم ثابتا بعد انقضاء الجمعة بل لو لم يرد لم يكن التحريم ثابتا
لانقضاء غايته بل بين غاية التحريم للبيع التي هي انقضاء الجمعة حيث صرح
بجوازه عند انقضائها فلا يقال ان رفع التحريم الدال عليه الاول نسخا وهذه الجملة
عطف على جملة لا يقال وبل للانتقال وكذا اي ومثل قوله تعالى اذا نودي للصلاة
الخ قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر قال البيضاوي اي ما صيد فيه او الصيد
فيه فعلى الاول يحرم على المحرم ايضا ما صاده الحلال وان لم يكن له فيه مدخل والجمهور
على حله لقوله عليه السلام لحم الصيد حلال لكم ما لم تصطادوه او يصد لكم انتهى
ما دمتم حرما اي محرمين في انه لا يقال نسخه قوله تعالى واذا حللتم فاصطا دوا
حيث كان اذنا في الاصطياد بعد زوال المحرم لان التحريم الذي هو حكم الاول
انما هو للاحرام اي لاجله وبسببه بدليل تعليقه عليه كما يدل عليه قوله
ما دمتم حرما فان تعليق الحكم بالوصف يؤذن بعليته وقد زال الاحرام بالتحلل

ويزول

فيزول التحريم المعلل به فلم يكن قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا موصوفا بانه لولا
لكان التحريم ثابتا بل لو لم يرد لم يكن ثابتا بعد التحلل لانتفاء علته وهي الاحرام
فان قلت لم كان الحكم في الاول مغيا وفي الثاني معللا ولم امتنع العكس او المساواة
بينهما في احد الامرين قلت لان الاحرام الذي صرح بتعليق الحكم به في الثاني
هو سبب تحريم الصيد تعظيما للاحرام بخلاف النداء الذي صرح بتعليق الحكم به
في الاول فانه ليس هو السبب في تحريم البيع وانما السبب فيه خشية فوات
الجمعة فليتامل وخرج بقوله مع تراخيه عنه ما اتصل بالخطاب المثبت
للحكم من نحو صفة او شرط او استثناء رافع للحكم في بعض الاحوال فانه وان
كان رافعا للحكم لا يسمى ناسخا لعدم تراخيه اي فلا يسمى رفع الحكم نسخا فترك
المقصر في المقام لفهمه مما ذكره ويجوز ان يكون قوله ما اتصل على حذف المضاف
اي الرفع الحاصل به فلا ترك ويجوز نسخ الرسم اي لفظ القران من حيث وصف
كونه قرانا اي ابطال كونه قرانا بحيث يثبت له ما يثبت للقران وبقاء الحكم الذي
افاده ذلك الرسم المنسوخ فان قلت لا يصدق على نسخ الرسم مع بقاء الحكم حد النسخ
السابق لان الرسم وكونه قرانا ليس بحكم فلا يصدق على رفعه رفع الحكم فلا يكون التعريف
جامعا قلت يمكن ان يجاب بان المنسوخ هنا بالحقيقة هو وجوب اعتقاد كونه
قرانا وجواز اعتقاد ذلك وكلاهما حكم او نسبة وصف القرانية الى اللفظ وقد
اطلق الحكم بمعنى النسبة التامة كما فسر بها الشارح الحكم في تعريف الفقه ولو سلم فيجوز
ان يكون اراد بالحكم ما يشمل وصف القرانية ولو مجازا ثم رايت العضد اشار في
استدلاله على الجواز الى ان المنسوخ جواز التلاوة وظاهر ان المراد جواز التلاوة على
اعتقاد القرانية لا مطلقا اذ لا وجه لامتناع قراءة المنسوخ بدون هذا الاعتقاد
كساير الالفاظ الغير القرانية وتخيل الفرق بينهما بعيد جدا اوح فللقائل ان يقول
مجرد القراءة لا تحرم ومجرد اعتقاد القرانية حرام فالمنسوخ بالحقيقة ليس الا الاعتقاد
بمعنى وجوبه وجوازه ويمكن حمل كلام العضد على ذلك ومن هنا يظهر تقييد قولهم
لا تجوز القراءة بالشاذ بما اذا قراه على اعتقاد القرانية ورايت الشارح الغزاري جعل
المنسوخ جواز الكتابة في المصحف والتلاوة حيث قال الرسم رسم المصحف اي
الكتابة فيه يعني يجوز نسخ الاية من المصحف بمعنى انها لا تثبت فيه ولا تتلى من
القران مع ان حكمها باق اي مستمر التكليف انتهى وينطوقه البحث السابق
ايضا وقد وقع نسخ الرسم وبقاء الحكم نحو نسخ قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة بالقطع سماعا فانه كان قرانا قال عمر رضي الله عنه لولا ان يقول
الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
فانا قد قراناها اي هذه الجملة او الاية او الكلمات من جملة القران رواه اي

قول عمر المذكور الشافعي رضي الله عنه وغيره ثم نسخ كونه قرانا وبقي حكمه
ولذلك قد رجم صلى الله عليه وسلم المحصنين وهذا من المجاز العقلي من قبيل
الاسناد الى السبب الامر اي امر برجمهما او رجمهما متفق عليه
اي على روايته من الشيخين وهما اعني المحصنين المراد بالشيخ والشيخة وقد استشكل
قول رضي الله عنه لولا ان يقول الناس الخ بانه ان جاز كتابتها فهي قران فتجب
مبادرته لكتابتها وقول الناس المذكور لا يصلح مانعا من فعل الواجب وان لم تجز كتابتها
فكيف قال ذلك مع امتناع كتابتها وانه لم يقل الناس شيئا واجيب بانه مراده لكتبتها
منبها على ان تلاوتها نسخت ليكون في كتابتها في محلها الامن من نسيانها لكن قد
يكتب بلا تنبيه فيقول الناس زاد عمر في كتاب الله فتركت كتابتها بالكلية ودفع
من دفع اعظم المفسدتين باخفهما ويجوز نسخ الحكم وبقاء الرسم الدال على ذلك الحكم
وقد وقع نحو نسخ قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية
لازواجهم بنصب وصية في قراءة ابي عمرو وجماعة على تقدير والذين يتوفون
منكم يوصون وصية او ليوصوا وصية او كتب الله عليهم وصية او الزم الذين
يتوفون وصية كذا في البيضاوي متاعا الى الحول نصب بيوصون ان اضمرت
والا فبالوصية فانه لعلى وجوب الاعتداد سنة على المتوفى عنها وقد نسخ
باية والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا لتاخرها في النزول عن الاولى كما قال اهل التفسير وان
تقدمه في التلاوة وتقدير الاية وازواج الذين فالمبتدا الازواج المضاف
والعائد اليه النون في يتربصن او يتربصن بعدهم فالمبتدا نفس الذين والعائد
محذوف كقولهم السمن منوان بدرهم ويجوز ان يكون المبتدا نفس الذين
ولا يكون العائد محذوفا بل يكون هو النون العائدة للازواج المضاف لضمير
الذين على ما قاله ابن مالك وغيره ويجوز نسخ الامرين اي الرسم والحكم جميعا
وقد وقع نحو نسخ الامرين في حديث عائشة رضي الله عنها قالت كان فيما
انزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخ بخمس معلومات
فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القران قال النووي في شرح مسلم
فقولها فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرا هو بضم الياء يقرا
ومعناه ان النسخ بخمس رضعات تاخر انزاله جدا حتى انه صلى الله عليه وسلم
توفي وبعض الناس يقرا خمس رضعات ويجعلها قرانا متلوا لكونه لم يبلغه
النسخ لقرب عهده فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك واجمعوا على ان هذا لا يتلى
والنسخ ثلاثة انواع احدها ما نسخ حكمه وتلاوته كعشر رضعات والثاني
ما نسخت تلاوته دون حكمه كخمس رضعات والثالث ما نسخ حكمه وبقيت

عمر رض

تلاوته

تلاوته وهذا هو الاكثر انتهى وبه يعلم ان الضمير في يقرأهن للخمس وان الناسخ الذي
هو الخمس المعلومات نسخ ايضا رسمه وبقي حكمه وليس في الحديث بيان لصورة رسمه
الا ان يقرأ قولها بخمس معلومات بضم خمس الى يحرمن فحذفت تحرمن اكتفاء بالاشارة
اليه بما قبله وقوله معلومات كانه اشارة الى اشتراط تيقنها حتى لا يثبت التحريم بالشك
وفي شرح المنهاج للتاج السبكي وقد تكلم العلماء في قولها وهي فيما يقرأ من القران فان
ظاهره يقتضي ان التلاوة باقية وليس كذلك فمنهم من اجاب بان المراد قارب الوفاة
والاظهر في الجواب ان التلاوة نسخت ايضا ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فتوفي وبعض الناس يقرأها فيصدق انه توفي وهن فيما
يقرأ انتهى فان قلت هذا الحديث وحديث الشافعي عن عمر السابق لا يصح جعلهما
من قبيل نسخ الرسم اذ نسخ الرسم فرع ثبوت قرآنيته وهي لا تثبت بخبر الاحاد قلت
قد يكون المراد مجرد التمثيل وهو مما يكفيه الاحتمال ثم رأيت الصفي الهندي
اورد هذا الاعتراض واجاب عنه حيث قال للقائل ان يقول ثبوت نسخ تلاوة ما هو
من القران وحكمه معا يتوقف على كونه من القران وكونه من القران لا يثبت بخبر الواحد
فلا يثبت به نسخ تلاوة ما هو من القران وحكمه معا ويمكن ان يجاب عنه بان القران
المثبت بين الدفتين لا يثبت بخبر الواحد بل بالتواتر واما المنسوخ الذي لا يثبت
ولا يبقى فلا نسلم ان ذلك لا يثبت بخبر الواحد سلمنا ذلك لكن الشي قد يثبت ضمنا بما
لا يثبت به استقلالا كالنسب بشهادة القابلة على الولادة وكما قال بعض الاصوليين
اذا قال الصحابي في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر قبل ولزم منه نسخ
المتأخر وان لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ورأيت التاج السبكي نقل ذلك عنه وقال
الاعتراض وارد ايضا في منسوخ التلاوة دون الحكم ثم بحث في جوابيه بان واحدا
منهما لا يدفع السؤال اما الاول فلانه لا يعقل كونه منسوخا حتى يعقل كونه قبل ذلك
من القران وكونه من القران لا يثبت بخبر الواحد وقوله لا نسلم ان القران المنسوخ
لا يثبت بخبر الواحد قلنا لان نسخه لا يثبت الا بعد ثبوت كونه من القران
ثم يرد النسخ بعد ذلك متأخرا في الزمان فيصدق قولنا غير منسوخ بخبر الواحد
ثم اثبات نسخه بخبر الواحد واما الثاني ففيما نحن فيه لم يتعارض دليلان
وفيما استشهد به تعارض دليلان فلذلك بحثنا في موضع التعارض عن مرجح وهو
قول الصحابي هذا متقدم انتهى ويمكن ان يجاب بانا لا نسلم انه لا يعقل كونه منسوخا
حتى يعقل كون ذلك من القران قطعا بل يكفي الظن وهو متحقق وبانه لم يستند
الى ما استشهد به الا من حيث دلالته على ثبوت الشي ضمنا بما لا يثبت به
قصدا فلا يضر الفرق بينهما من وجه آخر ثم قال التاج وانما الذي يظهر في الجواب
عن هذا السؤال ان زماننا هذا ليس زمان النسخ وفي زمان النسخ لم يقع النسخ

لخبر الواحد انتهى ويجوز النسخ الى بدل للمنسوخ والى غير بدل له ولتضمن
النسخ معنى الانتقال عداه بالى هنا وفيما ياتي اي ويجوز نسخ الشي منتقلا عنه الى
بدل الخ وقد وقع القسمان الاول اي النسخ الى بدل كما اي كالنسخ الذي في نسخ وجوب
استقبال بيت المقدس في الصلاة باستقبال اي بوجوب الاستقبال الكعبة
فيها وفائدة قوله كما يأتي اي في قول المصنف ونسخ السنة بالكتاب التنبيه على ان ما ذكره
في الموضعين عن قصد لصلاحيته لكل منهما والحوالة لتعيين كل من الخطاب
الناسخ والمنسوخ على ما ياتي اختصارا والثاني اي النسخ بلا بدل كما اي كالنسخ
الذي في نسخ حكم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين
يدي نجواكم صدقة من وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله تعالى اأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الخ اي اخفتم الفقر
من تقديم الصدقة وجمع الصدقات لجمع المخاطبين او لكثرة التناجي فلا تفرطوا
في اداء الصلاة والزكاة واطيعوا الله ورسوله في ساير الاوامر فان القيام بها كالجابر
للتفريط في ذلك وهذا ولذا اتصل بما قبله تلاوة لم يتصل به نزولا ولا بدل للوجوب
هنا فيرجع الامر الى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم الفعل ان كان
مضرة او اباحته ان كان منفعة وفي جمع الجوامع ويجوز النسخ بلا بدل لكن لم
يقع وفاقا للشافعي انتهى قال الشارح في شرحه وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة
على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا بدل لوجوبه ثم قال قلنا لا نسلم انه لا بدل
للوجوب بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة او الاستحباب ونقل الاسنوي
عن الشافعي رضي الله عنه انه قال في الرسالة وليس ينسخ فرض الا اثبت
مكانه فرض الخ انتهى وهو مشكل بالاية المذكورة ولا ينفع في دفع اشكاله الجواب
المذكور فلعله يحمل الامر في الاية على الندب ويمنع النسخ كما هو احد القولين
فليتامل ويجوز النسخ الى ما اي الى حكم هو اغلظ اي اشق من المنسوخ
وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان واخراج الفدية عنه وهي
مد او مدان على الخلاف لكل مسكين عن كل يوم الى بتعيين الصوم وعدم اجزاء الفدية
قال تعالى وعلى الذين يطيقونه اي الصوم اذا افطروا فدية طعام مسكين
وقوله الى قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه متعلق بمحذوف اي اقرا
او انته فالتخيير الذي افاده قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
الى قوله وان تصوموا خير لكم نسخه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وتعين الصوم وتعيينه اشق من التخيير لان التزام احد الامرين بعينه
اشق من التخيير بينهما خصوصا اذا كان ذلك الاحد اشق من الاخر كما هنا
هذا على قراءة الجمهور يطيقونه بوزن يكرمونه لكن في البخاري

عن عطا انه سمع ابن عباس يقرأ وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين بفتح الواو
المشددة اي يكلفونه فلا يطيقونه قال ابن عباس ليست منسوخة هو الشيخ الكبير
والمراة الكبيرة لا يستطيعون ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وهذا الايناف
ما قاله الشراح ان كونها محكمة بالنظر الي معنى هذه القراة لا ينافي كونها منسوخة بالنظر
الي قراة الجمهور كما قاله بعضهم نعم تاول بعض المفسرين قراة الجمهور على معنى هذه
القراة وح لا تكون منسوخة لكنه مردود بما في الصحيحين عن سلمة بن الاكوع لما
نزلت هذه الاية التي بعدها وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين كان من اراد
ان يفطر يفطر ويفدي حتى نزلت هذه الاية التي بعدها فنسختها وفي رواية حتى نزلت
هذه الاية فمن شهد منكم الشهر فليصمه **و** يجوز النسخ **الي ما** اي الي حكم **هو اخف**
مشقة من المنسوخ وقد وقع **كنسخ** حكم **قوله تعالى ان يكن منكم عشرون يغلبوا**
مائتين اي من الكفار من وجوب ثبات الواحد للعشرة منهم فانه شرط في معنى الامر
بمصابرة الواحد للعشرة والوعد بانهم ان صبروا غلبوا بقوته وتاييده **بقوله ان يكن**
منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فاوجب ثبات الواحد من الاثنين منهم ووجوب
ذلك اخف من وجوب ثبات الواحد للعشرة فان مشقة الثبات للعشرة فوق مشقة
الثبات للاثنين **ويجوز نسخ** حكم **الكتاب بالكتاب** والكتاب هو القران وكرر العامل
اشارة الي معنى اخر من النسخ وقد سبق معناها **بالكتاب** وقد وقع **كنسخ** وقع ذلك **كما**
اي كالنسخ الذي **تقدم في ايتي العدة وايتي المصابرة و** يجوز **نسخ** حكم **السنة**
وقد سبق معناها **بالكتاب** وقد وقع **كنسخ** وجوب وجواز **استقبال بيت**
المقدس في الصلاة **الثابت بالسنة الفعلية** اي بفعله صلى الله عليه وسلم اي استقباله
اياه **بقوله تعالى فول** اي اصرف **وجهك شطر المسجد الحرام** اي جهة الكعبة والحرام
المحرم اي يحرم فيه القتال او مع عن الظلمة ان يتعرضوا له روي انه صلى الله عليه وسلم
قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه الي الكعبة في رجب
بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين وقد صلى باصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من
الظهر فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب وتبادل الرجال والنسا صفوفهم فسمي
المسجد مسجد القبلتين **و** يجوز نسخ حكم **السنة بالسنة** وقد وقع **نحو** نسخ منع الرجال
من زيارة القبور تحريما او كراهة الي ندبها في **حديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور**
فزوروها قال النووي رحمه الله هذا من الاحاديث التي تجمع الناسخ والمنسوخ وهو صريح
في نسخ نهي الرجال عن زيارتها واجمعوا على ان زيارتها سنة لهم واما النسا ففيهن خلاف
لاصحابنا قدمناه وقدمنا ان منعهن قال النسا لا يدخلن في خطاب الرجال وهو الصحيح
عند الاصوليين انتهى وقوله من الاحاديث التي تجمع الناسخ والمنسوخ لعل فيه نوع
تسمح فان الذي في هذا الحديث الاخبار عن المنسوخ لا نفسه لا نفسه **وسكت** المصر

حل بيرا
حم

في نسخة **عن نسخ حكم الكتاب بالسنة وقد** اختلفوا فيه فقيل بمنعه مطلقا لقوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والنسخ بالسنة تبديل منه و**قيل بجوازه** مطلقا
وصححه في جمع الجوامع وعزاه في المتواترة الاسنوي الى الاكثرين والعضد الى الجمهور لقوله
تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وليس ذلك تبديلا من تلقاء نفسه
وما ينطق عن الهوى **و** بوقوعه **مثل له** بالبنا للمفعول **بقوله تعالى كتب عليكم**
اذا حضر احدكم الموت اي حضر اسبابه وظهر اماراته **ان ترك خيرا** اي مالا وقيل مالا
كثيرا **الوصية للوالدين والاقربين** مرفوع بكتب وذكره للفصل او لتاويل الوصية
بنحو الايصا او ان يوصي **مع حديث الترمذي وغيره لا وصية لوارث** فانه ناسخ
لما دلت عليه الاية من وجوب الوصية للوالدين والاقربين وقيل بمنعه بالاحاد لان
القران مقطوع والاحاد مظنون والقطعي لا يرفع بالظن **ومن ثم اعترض** التمثيل المذكور
بانه اي حديث الترمذي المذكور **خبر واحد وسياتي** قريبا **انه لا ينسخ المتواتر** كالقران
بالاحاد فيكون نسخ الاية المذكورة بالحديث المذكور ممتنعا فلا يصح التمثيل والجواب
انه سياتي ايضا ان الصحيح جواز نسخ المتواتر بالاحاد لان محل النسخ الحكم ودلالة المتواتر
كالقران عليه ظنية وسياتي عند قول المص ولا يجوز نسخ المتواتر بالاحاد عن شرح جمع
الجوامع للمش ما يوخذ منه جواب اخر واقول بعد تسليم ذلك في صحة النسخ نظر لان شرطه
التعارض وعدم امكان الجمع وذلك منتف هنا لان الوالدين اخص من الوارث فلا يكون
نسخ الوصية لهما بمنع الوصية له والاقربين اعم من الوارث فلا يجوز نسخ الوصية لهم
على العموم بمنع الوصية للوارث بل يجب ان يثبت حكم الوصية لما عدا الوارث منهم الحاصل
انه في الاية اثبت الوصية لشيئين احدهما اخص من الوارث والاخر اعم منه فيجب ان
تكون الاية مع الحديث من باب العموم والخصوص لا من باب النسخ وان يحمل الوارث في
الحديث على ما عدا الوالدين والاقربون في الاية على ما عدا الوارث كما هو قضية العموم
والخصوص وينتج من ذلك بقا حكم الوصية للوالدين ولغير الوارث من الاقربين فان
قيل لا نم ان الاقربين اعم من الوارث بل هما متساويان اذ كل قريب وارث غاية الامر انه
قد يحجب وذلك لا يمنع انه وارث ولهذا اعدوا الوارثين من الرجال كذا والوارثات من
النسا كذا مع ان بعضهم يحجب بعضا قلت الاقربون جمع اقرب وهو اخص من القريب
المساوي للوارث على هذا ولو سلم بقي الاشكال في الوالدين فليتامل **وفي نسخة**
ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة احادا او متواترة **اي** حالة كون نسخه بها ملتبسا **بخلاف**
اي بمخالفة **تخصيصه بها** اي بنا على ما تقدم في مبحث التخصيص من جوازه واعلم ان
النسخ التخصيص **لان التخصيص اهون من النسخ** لان النسخ رفع للحكم بالكلية بخلاف
التخصيص قال العضد وقد فرقنا بينهما بان التخصيص بيان وجمع للدليلين والنسخ
ابطال ورفع فلا يرد علينا ان النسخ تخصيص اي باعتبار الازمان فليجز النسخ وانه

اقوى تشبه الخصم انتهى وما مشى عليه المص في هذه النسخة من عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنة هو ما حكوه عن الشافعي واختلفوا اهل ذلك بالسمع فلم يقع او بالعقل فلم يجز
وقال بكل منهما جماعة وخالف التاج السبكي في جمع الجوامع فحمل كلام الشافعي على انه
اراد انه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة كان مع السنة قرانا عاضد لها اخذا من كلامه
في الرسالة كما قرره الش في شرحه وبينا في الايات البينات سقوط ما اعترض به عليهما في
ذلك **ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر** من قران او سنة وتكرير العامل هنا لمثل ما تقدم
ونسخ الاحاد بالاحاد وبالمتواتر من كتاب او سنة **ولا يجوز نسخ المتواتر كالقران
بالاحاد** وبه قال الاكثرون كما في العضد **لانه دونه في القوة** لان المتواتر قاطع والاحاد
مظنون والقاطع فوق المظنون فلا يرفع به **والراجح** وبه قال الاقلون كما في العضد وبحر في
جمع الجوامع **جوازه** لان محل النسخ ليس هو اللفظ بل **هو الحكم والدلالة عليه
بالمتواتر ظنية كالاحاد** فان دلالته على الحكم ظنية والقطعي انما هو اللفظ فلم يكن النسخ
بالاحاد الا للظني الذي هو الحكم المدلول عليه بالمتواتر وعبر ابن برهان كما نقله الاسنوي
بان المقطوع به انما هو اصل الحكم لا دوامه والنسخ يرد على الثاني لا الاول وكان عدول الش
عن ذلك لان ما يم ان اصل الحكم مقطوع به بل هو مظنون كالدوام وهو ظ ويمكن حمل كلام ابن
برهان على التنزل وارخاء العنان فلا يخالف ما قاله الش نعم الحق في المواقف وغيره
ان الدلايل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقراين مشاهدة من المنقول عنه
او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات المانعة من
اليقين المعتبرة في محلها وح فينبغي تخصيص الراجح المذكور بما اذا لم يقطع بالحكم بواسطة
تلك القراين والا امتنع نسخ المتواتر بالاحاد قطعا وقضية توجيه الراجح المذكور امتناع
نسخ سم المتواتر بالاحاد قطعا ايض ثم رايت ما سياتي اول الفصل عن التاج السبكي مما يدل
على ذلك وكالنسخ التخصيص فيمتنع تخصيص المتواتر بالاحاد حيث قطع بالعموم كما يؤخذ
من توجيههم الجواز بان محل التخصيص هي دلالة العام وهي ظنية فلينا مل وظ كلام المص
والش ان الكلام في مجرد الجواز دون الوقوع وفي الاسنوي نسخ المتواتر بالاحاد جايز قطعا
واختلفوا في وقوعه على مذهبين كذا صرح به الامدي في الاحكام ومنتهى السوال
وعبر بقوله اتفقوا وفي المحصول ومختصراته نحوه ايض فانهم جزموا بالجواز وترددوا في
الوقوع وعبارة المص يعني البيضاوي وابن الحاجب توهم ان الخلاف في الجواز ثم قال
نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما افهمه كلامهما فقال وقال قوم انه مستحيل من
جهة العقل انتهى وفي جمع الجوامع والحق انه اي نسخ القران لم يقع الا بالمتواتر قال
الش في شرحه وقيل وقع بالاحاد كحديث الترمذي وغيره لا وصية لوارث فانه ناسخ
لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
قلنا لا نم عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبي

صلى الله عليه وسلم انتهى وقد يقال الذي يقتضيه هذا الجواب هو عدم العلم بعدم وقوعه لا عدم وقوعه ونقل المص الاجماع على عدم وقوع نسخ القران بالاحاد ولا يرد عليه قول بعض الظاهرية بالوقوع لما صرح به من عدم الاعتداد بخلافهم ولم ار احدا تعرض لنسخ رسم السنة بالسنة او بالكتاب وكانه لعدم وقوعه بل الكلام في تصوره فليتامل **فصل في** بيان حكم **التعارض** بين الادلة وهو ان يدل كل منهما على منافي جميع ما يدل عليه الاخر او بعضه واعلم انه لا يمكن التعارض بين قطعيين اي من حيث الدلالة كما هو ظ من التعليل الاتي عقليين كانا او نقليين او مختلفين اذ لو جاز تعارضهما ثبت مدلولهما فيجتمع اذا المتنافيان واقول كذا عبروا ولعل المراد لجاز ثبوت مدلولهما اذ اللازم لجوازهما هو جواز ثبوت مدلولهما فيجتمع دون نفس ثبوته كما لا يخفى اذ قد يجوز التعارض لكنه لا يقع فلا يثبت مدلولهما وجواز ثبوت مدلولهما محال لاستحالة انقلاب الممتنع ممكنا اللازم له وملزوم المحال محال فلا يوجد قطعيان متنافيان اي سوا تساويا في العموم او الخصوص ولا كما هو ظ نعم ان كان احدهما ناسخا للاخر جاز وجودهما لانتفا المحذور المذكور وهذا شامل للمختلفين بالعموم والخصوص فينسخ المتقدم والمتاخر منهما فان تاخر العام نسخ الخاص او الخاص نسخ مقداره من العام وهو ظ وان لم اره فيحمل تقديمهم الخاص تقدم او تاخر في غير القطعيين دلالة بخلاف القطعي والظني فيتعارضان لكن يقدم القطعي لقوته كما قاله التاج السبكي في شرح المنهاج واقول ظاهره تقديم القطعي وان لم يتساويا في العموم والخصوص ووجهه كما يعلم مما سبق في نسخ المتواتر بالاحاد وتخصيصه به انه لا يلغي القاطع بالمظنون فيقدم العام القطعي الدلالة على كل فرد على الخاص الظني الدلالة وبهذا يخص ايضا تقديمهم الخاص فليتامل قال الش في شرح جمع الجوامع وهذا في النقليين واما قول ابن الحاجب لا تعارض بين قطعي وظني لانتفا الظن اي عند القطع بالنقيض كما تبعه المص وغيره فهو في غير النقليين كما اذا ظن انه زيد في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على انه في الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارضهما بخلاف النقليين فان الظني منهما باق على دلالته حال دلالة القطعي وانما قدم عليه لقوته انتهى اما القطعيان من حيث السند فقط فيجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين ولا يقدم في المختلفين القطعي كما هو ظ من نسخ المتواتر وتخصيصه بالاحاد كما لا يقدم في القطعيين واحدهما كتاب والاخر سنة الكتاب بل يستويان وهذه الاقسام الثلاثة هي التي يجري فيها جميع الاحكام التي ذكرها المص فاللايق حمل كلامه عليها دون غيرها مما تقدم من القطعيين دلالة والمختلفين كذلك لامتناع تعارض الاول الا مع النسخ وتقديم القطعي في الثاني مطلقا فقوله **اذا تعارض نطقان** من اي قولان ظنيان دلالة بان دل كل منهما على منافي جميع ما دل عليه الاخر او بعضه سوا كانا قطعيين او مختلفين كذلك لامتناع تعارضهما باعتبار السند او لا واحترز بالنطقين عن الفعلين فلا يتعارضان كما جزم به في المختصر والمنهاج وفيه بحث

ذكرناه

ذكرناه في الايات البينات وعن الفعل والقول وفي تعارضهما تفصيل في المطولات واطنبنا فيه
مع زيادات في الايات البينات **فلا يخلو** اي حالهما من واحد من اربعة امور لانهما **اما**
ان يكونا عامين متساويين في العموم بان يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الاخر
او يكونا خاصين متساويين في الخصوص كذلك **او يكون احدهما خاصا** بالنسبة للاخر بان
يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فقط سواء كان عاما في نفسه اولا **و** يكون **الاخر عاما**
بالنسبة للاول بان يصدق على جميع ما يصدق عليه الاول وعلى غيره ايضا **او** يكون **كل واحد**
منهما بالنسبة للاخر **عاما من وجه** وباعتباره بان يصدق باعتبار ذلك الوجه على ما يصدق
عليه الاخر باعتباره وعلى غيره **وخاصا من وجه** بان يصدق باعتبار ذلك الوجه على بعض
ما يصدق عليه الاخر ولقائل ان يقول بقي قسم خامس وهو ان يكونا متباينين كليا لان
الكلام في المتعارضين ولا يكونان متباينين لانا نمنع ذلك بل قد يكونان متباينين باعتبار
ما يفهم منهما بواسطة ما اقترن بهما من نحو قيد او علة كما لو قيل اقتلوا مشركي بلد كذا لكفرهم
وقيل لا تقتلوا مشركي بلد كذا اشارة لبلدة اخرى لعهدهم وكان للاولى عهد ايضا فان
مشركي البلدة الاولى ومشركي البلدة الثانية متباينان تباينا كليا اذ لا يصدق واحد منهما على شيء
مما يصدق عليه الاخر مع ان المفهوم من الجملة الاولى بواسطة التعليل فيها قتل مشركي
البلدة الثانية والمفهوم من الجملة الثانية بواسطة التعليل فيها عدم قتل مشركي البلدة
الاولى فلا بد من بيان حكم ذلك ولا يخفى ان الموصوف بالتعارض هو الحكم وبالعموم وغيره متعلقه
لا ان الموصوف بهما واحد كما قد يتوهم من العبارة ويمكن ان يجاب بان التعارض في الحقيقة
فيما يفهم من تعليل الجملتين وهو ان الكافر يستحق القتل والمعاهد لا يستحق وذلك
من قسم ما لو كان احدهما عاما والاخر خاصا **فان كانا عامين** متساويين في العموم
فاما ان يمكن الجمع بينهما بان يمكن حمل كل منهما على حال مغاير لما حمل عليه الاخر لا مانع شرعا
من الحمل عليه او لا يمكن الجمع بينهما بان لا يمكن ذلك **فان امكن الجمع بينهما جمع** وجوبا
بينهما بحمل كل منهما على حال مغاير لما حمل عليه الاخر لا مانع شرعا من الحمل عليه وان امكن
الترجيح بينهما بان ظهر مرجح احدهما على الاخر فعلم انه اذا امكن الترجيح كل من الجمع والترجيح
كان الجمع اولى وهو الاصح لان فيه عملا بهما وفي الترجيح عمل باحدهما وينبغي فيهما لو تعارض
وجوه يمكن الحمل على كل منها ان ينظر في المرجح ولا يحمل على بعضها بمجرد التشهي **مثاله**
اي مثال المذكور من العامين اللذين امكن الجمع بينهما او مثال امكان الجمع بينهما
فقوله **حديث** على حذف مضاف اي امكان حديث بمعنى الامكان الذي فيه وهو بترك
التنوين لاضافته الى ما بعده اضافة بيانية او من اضافة الاعم وبالتنوين على ابدال
ما بعده منه **شر الشهود الذي يشهد قبل ان يستشهد** اي من غير ان تطلب منه
الشهادة **وحديث خير الشهود الذي يشهد قبل ان يستشهد** فان الموصول
فيهما عام في كل شهادة بدون استشهاد وقد حكم على احدهما بالشرية وعلى الاخر

بالخيرية وهما متنافيان لكن امكن الجمع بينهما بحمل كل منهما على الحال فحمل الاول على ما اذا
اي على حال كاين وقت كان من له الشهادة وهو مدعي المشهود به عالما بها من حيث تحمل
الشاهد لها وهو كونه من له الشهادة عالما بها لعدم الحاجة الى المبادرة وحمل الثاني
على ما اذا اي على حال كاين وقت لم يكن من له الشهادة عالما بها كذلك وهو كونه غير عالم
بها ليستشهده عند القاضي ان اراد للحاجة الى المبادرة وانما حملنا هنا الشهادة
قبل الاستشهاد على اعلام المشهود له بها لان المبادرة عند القاضي تقتضي ذمها وورودها
مطلقا وعلى هذا فقد يشكل هذا التمثيل اذ لم يتوارد الحديثان على امر واحد لان الاول
في اداء الشهادة عند القاضي والثاني في اعلام المشهود له بها ولا تعارض بين هذين
ويجاب بان حمل الشهادة في الثاني على الاعلام من جملة الحمل الدافع للتعارض فتامل
قال النووي ويلتحق به اي بما اذا لم يكن من له الشهادة عالما من كانت عنده
شهادة حسبة وهي الشهادة بحقوق الله تعالى فياتي القاضي ويشهد بها فهذا ممدوح
الا اذا كانت شهادة بحد ودري والمصلحة في الستر انتهى وهذان الحديثان رواهما
الشيخان لكن لا بهذا اللفظ بل بمعناه فان الثاني منهما رواه مسلم بلفظ بالتنوين
وتركه على ما تقدم في حديث الاحرف تنبيه اخبركم بخير الشهود فكانهم قالوا اخبرنا
فقال هو الذي ياتي بشهادته يعني يخبر بها المشهود له قبل ان يسئلها اي من
غير ان يسئله المشهود له عنها ويطلب منه اداها والاول متفق من الشيخين على
معناه متعلق بمتفق في حديث حال من معناه وفيه التنوين وتركه على ما تقدم
خير القرون قرني وفي رواية خير الناس قرني ثم الذين يلونهم اي قرني لان المراد
به الناس كما سياتي في قوله الى قوله متعلق بمحذوف اي اقرا وانته الى هذا القول
اي ثم الذين يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يشهدون يودون شهادتهم قبل ان
يستشهدوا من غير ان يطلب منهم اداوها قال الامام النووي رحمه الله اتفق
العلماء على ان خير القرون قرنه صلى الله عليه وسلم والمراد اصحابه وقد قدمنا ان الصحيح
الذي عليه الجمهور ان كل مسلم راى النبي صلى الله عليه وسلم ولو ساعة فهو
من اصحابه ورواية خير الناس على عمومها والمراد جملة القرن ولا يلزم منه تفضيل
الصحابي على الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولا افراد النساء على مريم وآسية
رضي الله عنهما وغيرها بل المراد جملة القرون بالنسبة الى كل قرن النبي وكان حاصله ان
التفضيل بين جمل القرون من غير نظر لافرادها وانه لا مانع من ان يكون جملة القرن الخالي
عن نبي خيرا من جملة قرن فيه نبي او اكثر من نبي وكان وجهه ان الخالي قد يكثر فيه
فعل الخير والاستقامة لكثرة القايمين بذلك منه بخلاف غير الخالي لقلة القايمين
بذلك او انعدام القيام بذلك بعد النبي فليتامل وكان يمكن ان يكون المراد التفضيل
بين قرنه وما بعده فقط من غير تعرض لما قبل ذلك من القرون ثم قال الامام النووي

قال القاضي واختلفوا في المراد بالقرن هنا فقال اصحابه والذين يلونهم ابناوهم والثا
ابنا ابنايهم وقال شهر قرنه ما بقيت عين راته والثاني ما بقيت عين رات من راه ثم كذلك
وقال غيره واحد القرن كل طبقة مقترنين في وقت وقيل هو اهل مدة بعث فيها نبي
طالت مدته فيها ام قصرت وذكر الحربي الاختلاف في قدره بالسنين من عشر سنين
الي مايه وعشرين ثم قال وليس منه شي واضح وراي ان القرن كل امة هلكت فلم يبق منها
احد وقال الحسن وغيره القرن عشر سنين وقتادة سبعون والنخعي اربعون وزراره
او في مايه وعشرون وعبد الملك بن عمر مايه وقال ابن الاعرابي هو الوقت هذا اخر نقل
القاضي والصحيح ان قرنه عليه الصلاة والسلام اصحابه والثاني التابعون والثالث
تابعوهم انتهي فان قلت من اين دل حديث خير القرون المذكور علي ان من شهد واقبل
ان يستشهد واشر الشهود ثم كيف يصح ذلك مع ان شهود الزور اقبح حالا واعظم
جرما بل لا اثم في المبادرة وشهادة الزور من اكبر الكباير قلت وجه الدلالة كون السياق
لذمهم والحكم بالاشرية بالنسبة للشهادات الحق او علي المبالغة **وان لم يمكن الجمع بينهما**
لعدم امكان حمل كل منهما علي الحال المذكور **يتوقف** اي وجوبا **فيهما** اي عن العمل بواحد
منهما **ان لم يعلم التاريخ** بينهما بان لم يعلم بينهما تقارن ولا تاخر في الورود عن الشارع سوا
كانا مما يقبل النسخ او لا كما شمله اطلاقه وهو ظاهر ويستمر التوقف **الي ان يظهر مرجح لاحد**
علي الاخر فيعمل به فان لم يترجح احدهما علي الاخر بان تساويا في ساير المرجحات تخير المجتهد
كما صرح به الاسنوي نقلا عن المحصول في الظنيين حيث قال الثاني اي من احوال المتنا وبين
في القوة اي باشتراكهما في العلم او الظن والعموم اي بان يصدق كل منهما علي ما يصدق
عليه الاخر ان يجهل المتاخر منهما فلم نعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان
ويجب الرجوع الي غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا علي السواء
وان كانا مظنونين وجب الرجوع الي الترجيح فيعمل بالاقوي فان تساويا تخير المجتهد
هكذا صرح به في المحصول انتهي واراد بجهل عين المتاخر منهما ما يعم جهل نفس
المتاخر بدليل انه حصر الاحوال في ثلاثة واقتصر في مقابلة هذا الحال علي ما اذا علم
ان احدهما متاخر في الورود وعلم بعينه وما اذا علم تقارنهما فانه لو لم يرد ذلك زادت
الاحوال علي الثلاثة لكن ما اطلقه من التساقط في المعلومين والترجيح في غيرهما
يقتضي عدم جريان الترجيح في المعلومين وبه صرح كالتاج السبكي بعد ذكر في المتقارنين
نقلا عن المحصول ايضا حيث قال الثالث ان يعلم تقارنهما وقد ذكره في المحصول فقال
ان كانا معلومين وامكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق
الا التخيير قال ولا يجوز ان يرجح احدهما اي المعلومين علي الاخر بقوة الاسناد لما عرف
ان المعلوم لا يقبل الترجيح ولا يمكن ان يرجح ايضا بما يرجع الي الحكم ككون احدهما
للحظر مثلا لانه يقتضي طرح المعلوم بالكلية وهو غير جايز انتهي لكن يخالفه

ما اشار اليه الشر هنا من اطلاق العمل بالترجيح وتمثيله كغيره الاتي بالاثنين مع
الترجيح بينهما مع انهما من المعلومين لان الظاهر انه اراد بالمعلومين معلومي المتن فقط
اذ معلوما الدلالة ايضا لا يقع بينهما تعارض كما تقدم والكلام في المتعارضين واطلاق
جمع الجوامع قوله وان تقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع والترجيح انتهى وقد صرح هو ايضا
بعد ذلك في الكلام على ما اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه نقلا عن المحصول بجريان
الترجيح في المعلومين حيث قرر فيما بينهما عموم وخصوص من وجه انه يطلب الترجيح
بينهما ثم قال ولا فرق في ذلك بين ان يكونا قطعيين او ظنيين لكن في الظنيين يطلب
الترجيح بقوة الاسناد وبالحكم لكون احدهما للحظر مثلا على ما سياتي واما في القطعيين
فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما نبه عليه في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا
لان الحكم بذلك يعني بالتقديم بهذا الوجه طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما
على الاخر بالاجتهاد اطراح للاخر قال بخلاف ما اذا تعارضا من كل وجه ومراده بالتعارض
من كل وجه ما اذا علمنا انهما متقارنان فانه لا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر اصلا كما تقدم
ذكره انتهى لكنه اشار الى الفرق بين هذا القسم وما تقدم بقوله وليس في تقديم
احدهما على الاخر بالاجتهاد اطراح للاخر بالكلية بخلاف ما تقدم لان التعارض
في جميع مدلوله فيلزم اطراحه بالكلية وعدم العمل بالحكم في شيء منه ولقائل ان يقول
بنازع في هذا الفرق بانه لا محذور في لزوم اطراح المعلوم بالكلية لانه لمقتضيه
كما في النسخ مع ان المطروح هو الحكم وليس معلوما لان الكلام في معلوم السند
فقط كما سبقت الاشارة اليه ثم رايت النقشواني صرح بان المراد بالمعلوم هنا
معلوم السند وبانه يمكن الترجيح في المعلومين حيث قال اعتراضا على الامام
فيما تقدم عنه في المظنونين اذا كانا مظنونين ولم يعلم التاريخ وتساويا في القوة
فقد احتمل في كل واحد منهما ان يكون ناسخا بان كان متاخرا وقد حكم في هذا الاحتمال
في المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به ههنا لاجل احتمال النسخ فانه ان كان موجبا
للتساقط تعين ههنا عملا بالموجب او لا يكون موجبا فلا يحكم بالتساقط في المعلومين
مع ان طرح المعلوم اشد وقد حكم به مع انه يمكن الترجيح في المعلومين لان المراد
بالمعلوم معلوم السند وقد يكون للعامين عوارض نحو كون احدهما مخصوصا
دون الاخر او احدهما اكثر قبولا للتخصيص من الاخر لكثرة صوره او لفظ التعميم في
احدهما لام التعريف والاخر او جمع او لاحدهما مذكور بما والاخر بكل ولفظ كل اقوى
دلالة على العموم وقد تكون دلالة احدهما نصا والاخر ظاهرا والسند معلوم فيهما
فمتى وقع التعارض بين معلومين او مظنونين وقع الترجيح بهذه الامور
او بين مقطوع او مظنون ودلالة المقطوع ظاهرة والمظنون نص لان ما في احدهما
من القوة يصير جابرا لما قبله من الضعف فيتعادلان وعلى هذا لا يصير تقسيم

المص اي الامام حاصر او بهذا يظهر ان قوله ان كانا خاصين فالتفصيل فيه كما في العامين
لا يتم على ما ذكرناه من ان العامين فيهما وجوه من الترجيح كما تقدم ولا يتاتى في الخاصين
من جهة الاختلاف في صيغ العموم انتهى تنبيه اقتصر المص والشـ في هذا القسم اعني
ما اذا لم يمكن الجمع وجهل التاريخ على اطلاق الترجيح ولم يتعرضا للرجوع الى غير
المتعارضين وعكس في جمع الجوامع فاطلق الاقتصار على الرجوع الى الغير حيث قال
وان جهل التاريخ وامكن النسخ رجع الى غيرهما والا اي وان لم يمكن النسخ تخير الناظر
ان تعذر الجمع والترجيح انتهى نعم انما رجع قوله ان تعذر الخ الى ما قبل والا ايضا افاد
تقديم كل منهما على الرجوع لغيرهما وبوجه بان الجمع فيه عمل بهما فالترجيح فيه عمل باحدهما
بقوله فهو اولى من اسقاطهما اللازم على الرجوع لغيرهما وقد يوخذ ذلك من تعليل الشـ قوله
رجع الى غيرهما بقوله لتعذر العمل بواحد منهما اذ مع امكان الجمع والترجيح لا تعذر
وعبارته شاملة لكل من المعلوم والمظنون ويويد الشمول ما تقدم عن النقشواني
فليتامل في المقام **مثاله** اي مثال المذكور وهو ما اذا لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ
وظهر مرجح احدهما ومثال عدم امكان الجمع بينهما الخ فلا بد من المسامحة في قوله **قوله
تعالى** عطفا على الازواج في قوله والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم **او ما ملكت
ايمانهم وقوله تعالى** عطفا على الامهات في قوله حرمت عليكم امهاتكم **وان تجمعوا بين
الاختين فالاول يجوز جمع الاختين** في الاستمتاع **بملك اليمين** لشموله لهما **والثاني
يحرم ذلك** الجمع لشمول الاختين فيه للاختين المملوكتين فتعارض في الاختين المملوكتين
ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقف فيهما الى ان ظهر المرجح وهو الاحتياط **فرجح
التحريم** الذي هو مقتضى الثاني على الحل الذي هو مقتضى الاول **لانه احوط** اذ العمل
دي بمقتضاه يخلص عن محذور يقينا بخلاف العمل بالحل لاحتمال المحذور فيقع فيه وفي البيضا
قوله وان تجمعوا بين الاختين والظاهر ان الحرمة غير مقصورة على النكاح فان المحرمات
المعدودة كما هي محرمة في النكاح فهي محرمة في ملك اليمين وكذلك قال عثمان وعلي
رضي الله عنهما حرمتهما اية واحلتهما اية يعنيان هذه الاية وقوله او ما ملكت ايمانكم
فرجح علي التحريم وعثمان التحليل وقول علي اظهر لان اية التحليل مخصوصة في غير ذلك
ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام انتهى **فان علم التاريخ**
بان علم بينهما تقارن او تاخر في الورود فان علم بينهما تقارن تخير الناظر بينهما في العمل
ان تعذر الجمع بينهما اي كما هو الغرض وتعذر الترجيح بينهما بان تساويا من كل وجه
والا وجب الممكن منهما فان امكنا قدم الجمع هذا ما في جمع الجوامع وشرحه للشـ
وهو شامل للمعلومين والمظنونين وهو متجه لان الكلام في علم المتن دون المدلول
المدلول والتعارض انما هو في المدلول وهو ظني كما تقدمت الاشارة اليه وشمل كلامهما
في هذا القسم ما يقبل النسخ وما لا يقبله وهو ظ قال في المحصول في المعلومين اما اذا علم

عليه ٤

انهما تعارضا فان امكن التخيير بينهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير
ولا يجوز ان يرجح احدهما على الاخر الخ قال النقشواني يرد انه لم يذكر حكم تعذر التخيير
بينهما والقول بالتخيير يفضي الى ترك العمل بكل واحد منهما ولان مدلولهما اذا لم يكن قابلا
للنسخ كما في الاخبار والايات الواردة في صفات الله تعالى فيتعين العمل باحدهما
عينا ويترك الاخر فلا تخيير انتهى ولما قال في المحصول فيما اذا علم تقدم احد المعلومين
على الاخر ان كان مدلولهما غير قابل للنسخ فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر
قال اعني النقشواني لا يستقيم بل يمتنع العمل بالمتاخر ويعمل بالمتقدم كما كان قبل ورود
المتاخر لعدم صلاحية المتاخر للنسخ انتهى ففرق فيما لا يقبل النسخ من المعلومين
بين المتقارنين وغيرهما وفي هذه التفرقة نظر واضح وتقدم منازعته المحصول في عدم
قبول المعلومين الترجيح عيانا وفيه ما اطلقه في جمع الجوامع وشرحه وقوله السابق فيتعين
العمل باحدهما عينا لعل المراد منه التعيين بالترجيح فان تعذر احتمل التخيير عنده
علي وفيه ما ياتي في عن جمع الجوامع عند جهل التاريخ فليتامل وان علم بينهما تاخر وعلم
عين المتاخر ولم ينس فان كانا مما لا يقبل النسخ اي كصفات الله تعالى كما قاله النقشواني
فقال في المحصول في المعلومين فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر ولم يتعرض
لما لا يقبل النسخ من المظنونين بل اطلق انه اذا نقل تقدم احد المظنونين على الاخر
كان المتاخر ناسخا وفي حواشي شيخ الاسلام ثم ظاهر ان محل ذلك اي النسخ اذا علم المتاخر
اذا قبل المتقدم النسخ والا فان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا قدم القطعي او ظنيين
طلب الترجيح ويحتمل تقديم الاول لسبقه وعدم قبوله للنسخ انتهى وما ذكره في
الظنيين انه يطلب الترجيح صرح به المص في شرح المنهاج وما ذكره اذا كان احدهما
قطعيا انه يقدم ظ سواء اراد قطعي الدلالة لما تقدم في اول الفصل عن شرح المنهاج
للمص وعلى هذا فانما سكت عن القطعيين لانه لا يقع بينهما تعارض او اراد قطعي
المتن فقط اذ قطعية المتن فقط من المرجحات كما صرح به غير واحد في اصل المسئلة
كالامدي حيث قال الاول اي من الترجيحات العائدة الى نفس الرواية ان يكون
احد الخبرين متواترا والاخر احادا فالمتواتر لتيقنه ارجح من الاحاد لكونه
مظنونا انتهى وتبعه ابن الحاجب فقال وبالمتواتر على المسند انتهى وتقديم المتواتر
حيث لا نسخ ولا تخصيص كما هو معلوم ومن مباحثهما وسكت على هذا عن القطعيين
ويتجه فيهما التساقط والرجوع لغيرهما ان تعذر الترجيح بناء على دخوله في
القطعيين كما شمله كلام جمع الجوامع وفاقا للنقشواني للامام كما تقدم
وان كانا مما يقبل مدلوله النسخ **فينسخ** حكم **المتقدم** ولو قطعيا من الكتاب
بالمتاخر منهما ولو سنة احادا **كما** اي كالنسخ الذي **في ايتي عدة الوفاة و** النسخ
الذي في **ايتي المصابرة** للعلم بعين المتاخر من الايتين في الموضعين **وقد**

تقدمت

تقدمت الايات الاربع في مبحث النسخ وتقدم الكلام عليها ولذلك اي ومثل
التطفيف ان كانا عامين النطقان اذا كانا خاصين اي فيما تقدم فيهما من وجوب الجمع
بينهما ان امكن الجمع الخ فان امكن الجمع بينهما يجمع وجوبا بينهما بحمل كل منهما
علي حال علي ما تقدم بيانه كما اي كالجمع الممكن الذي في حديث انه صلي الله
عليه وسلم توضا وغسل رجليه باضافة حديث الي ما بعده من اضافة الدال
للمدلول وهذا اي انه صلي الله عليه وسلم توضا الخ او حديثه مشهور بين العلما
موجود في الصحيحين للبخاري ومسلم وغيرهما من كتب الحديث وغيرها وحديث
انه صلي الله عليه وسلم توضا ورش الما علي قدميه وهما في النعلين باضافة حديث
الي ما بعده كالذي قبله وهذا رواه النساي والبيهقي وغيرهما من المحدثين يجمع
بالبنا للمفعول اي يجمع بعضهم بينهما بان الرش كان في حال التجديد للوضو وهو
ايقاع الوضو عن غير حدث لما ورد في بعض الطرق للحديث من ان هذا الوضو
وضو من لم يحدث وقضية هذا الوجه الجمع عدم وجوب غسل الرجلين في الوضو
المجدد وجواز الاكتفا بالرش والشافعية لا يقولون بذلك كما هو ظاهر من كتبهم وجمع بعضهم
بالوضو الذي فيه غسل رجليه الوضو الشرعي والذي فيه رشهما الوضوء اللغوي
اي النظافة ويشكل عليه قوله هذا وضو من لم يحدث فان وضوء النظافة لا يتقيد
بحال عدم الحدث الا ان يجعل معناه من لم يجعله للحدث وجمع التاج ابن الفركاح بانه
غسلهما في النعلين وسمي الغسل رشا مجازا انتهي اي لكونه اشبه الرش للمبالغة
في تخفيفه اشارة الي انه ينبغي ان يقتصد في غسلهما وان يغسلا غسلا يقرب من
الرش فانهما مظنة الاسراف في صب الما عليهما نعم قد ينافي هذا الجمع قوله هذا وضو
من لم يحدث لان الغسل علي الوجه لا يختص بوضو من لم يحدث فليتامل وان لم يمكن
الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ بينهما بان لم يعلم بينهما تقارن ولا تاخر في الورود يتوقف
وجوبا فيهما بوعن العمل ويسمي التوقف الي ظهور مرجح لاحدهما فيعمل به فان لم [illegible]
يترجح احدهما علي الاخر بان تساويا من كل وجه تخير الناظر بينهما علي ما تقدم في العامين
بما فيه وهذا شامل لما يقبل النسخ وما لا يقبله وهو ط مثاله اي مثال المذكور مما لم
يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر المرجح او مثال عدم امكان الجمع بينهما الخ علي
ماسبق في نظيره ما جا وابدل من ما انه صلي الله عليه وسلم سئل عما يحل للرجل من
امراته اي من استمتاع بها فان الحل كالحرمة اذا اضيف للذوات كان معناه عرفا ذلك
كما تقرر في محله ومن للتبعيض او الابتدا وهي حايض فقال ما فوق محل الازار
من بدنها كبطنها وصدرها واراد به نفس المحل او هو علي ظاهره وفوقه ما استعلي
عن محله اي الاستمتاع بما علي ما تقرر اي هو ذلك وقضيته دخول ما تحت الركبة
فيها بحرم وقد صرح الفقها بحله مع استدلالهم بهذا الحديث فلعلهم قاسوه

على ما فوق السرة يجامع الامن معه من الوطي او حملوا ما فوق الازار على معنى ما جاوزه
وخرج عنه فيشمل ما تحت الركبة وفيه نظر لان مطلق الازار قد يشمل جميع ما تحت
الركبة والمسنون للرجل الى الانصاف الساقين ويندب للمراة ما يستوعبها او فهموا
ان الازار كناية عن العورة لان الازار يتفاوت فقد يرتفع عن السرة وقد لا ينزل
عن الركبة او لا يصل اليها فلا يجوز الضبط بنفسه بالفعل وقد يجوز ان يراد به
ظاهره المحاذي لما بين السرة والركبة فيكون المراد جواز الاستمتاع بما بين
السرة والركبة من وراء حايل وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت
كانت احدانا اذا كانت حايضا فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يباشرها امرها
ان تتزر ثم يباشرها قالت وايكم يملك اربه كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يملك اربه نعم هذا الاحتمال لا يناسب الخلاف الاتي في الوطي فوق الازار فان الظاهر انه
ليس فيه الوطي في الفرج بحايل فليراجع **ورواه** اي ما جاء الخبر **ابو داود وجا** ايضا في
الاستمتاع بالحايض **انه صلى الله عليه وسلم قال اصنعوا** اي بالمراة الحايض
وهذا الامر للاباحة **كل شي** من الاستمتاعات **الا النكاح اي الوطي رواه** اي
روي انه صلى الله عليه وسلم قال ذلك **مسلم ومن جملته** اي جملة افراد الوطي **الوطي**
فيما فوق الازار والحديث المذكور يجوزه وهذا يحرمه **فتعارضا فيه**
ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقفوا عن العمل بواحد منهما الى ان ظهر
المرجح من الاحتياط عند بعض واصالة الحل عند بعض اخر **فرجح بعضهم التحريم**
احتياطا لان العمل بمقتضاه يخلص من المحذور يقينا بخلاف العمل بمقتضى الحل
كما تقدم **ورجح بعضهم الحل لانه الاصل في المنكوحة** فيستصحب عند الشك
في التحريم هذا ولقايل ان يقول في كون هذين الحديثين من هذا القسم اعني ان يكونا
النطقان خاصين منع ظ بل هما من القسم الرابع وهو ان يكون كل واحد منهما عاما
من وجه وخاصا من وجه لان منطوق الثاني عام فيما فوق الازار وما تحته خاص بحل
ما عدا الوطي بل الاول وبحرمة الوطي بالمفهوم فخصوصه امران حل ما عدا الوطي
بالمنطوق وحرمة الوطي بالمفهوم ومفهوم الاول عام في تحريم الوطي وغيره خاص
بما تحت الازار واذا خصص عموم كل منهما بخصوص الاخر بان تقصر مفهوم الاول على
الوطي ولخرج عنه غيره اخذا من خصوص الثاني بالمنطوق الذي هو حل ما عدا الوطي
واما خصوصه بالمفهوم الذي هو حرمة الوطي فهو بالنسبة لمفهوم الاول من قبيل
ذكر بعض افراد العام بحكمه وهو لا يخصص بخلاف ذكر بعض افراده بغير حكمه
فانه يخصصه كما تقدم في مبحث التخصيص من نحو تخصيص قوله تعالى ولا تنكحوا
المشركات بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اي حل مع
ان المحصنات من افراد المشركات لكنه ذكر بغير حكمه وتخصيص حديث الصحيحين

فيما سقت السما العشر بحديثهما اليس فيما دون خمسة اوسق صدقة مع ان ما دون
خمسة اوسق من افراد ما سقت السما لكنه ذكر بغير حكمه وقصر منطوق الثاني على ما فوق
الازار واخرج لكنه ما تحته اخذا من خصوص مفهوم الاول ان قوله التعا رض ونتج حرمة
الوطي فقط اي في الفرج كما هو المتبادر من الوطي كما لا يخفى وهذا ما اختاره النووي في
تحقيقه وفتاواه في مجموعه وان كان المرجح في المذهب تحريم غير الوطي ايضا فان قلت
اذا اخرج من منطوق الثاني ما تحت الازار لم تكن النتيجة حرمة الوطي فقط لان ما تحت
الازار هو خصوص مفهوم الاول اعم من الوطي قلت لكنه قيد بالوطي اخذا من
خصوص الثاني فيؤول الحال الى ان الخارج من منطوق الثاني ما تحت الازار مرادا منه
الوطي فان قلت يرد على هذا ان حرمة الوطي مفهومه من الثاني فلا حاجة الى اثباتها
بطريق التخصيص قلت لا يضر ذلك لان غاية الامر انها ثبتت بطريقين طريق
المفهومية وطريق التخصيص ولا محذور في ذلك فان قلت تقييد ما تحت الازار
بالوطي انما استفيد من الثاني فتخصيص الثاني بخصوص الاول يؤول الى الثاني
بنفسه قلت ينبغي ان لا يضر ذلك لانه انما بطريق التبع دون القصد وبالواسطة
لا بغيرها فان قلت يلزم على ذلك ان استثنا النكاح في الثاني منقطع لانه الثاني
محمول على ما فوق الازار بمقتضى التخصيص وهو لا يشمل الوطي في الفرج قلت
قد يقال لا محذور في التزام ذلك فليتامل في المقام ثم ما تقرر من الفرق بين ذكر
فرد العام بحكمه وذكره بغير حكمه وان الاول لا يخصص وان الثاني
يخصص هو حاصل كلام الاصوليين كما هو معلوم من كتبهم لمن له المام بها ثم رايت
بعضهم وجه اختيار النووي بحاصل ما اوردناه وان كان ما ذكرناه اتم وابين كما يعلم
بمراجعتها ورايت بعضهم رد هذا التوجيه بانا لا نسلم ان هذا من باب التخصيص بل
من باب ان ذكر بعض افراد العام لا يخصصه وح يتحقق التعارض ويتعين الاحتياط
انتهى وهو غلط كما يعلم من الفرق المذكور وذلك لانه ان اراد العام الاول الذي هو
مفهوم الحديث الاول فانه اراد ببعض افراده الذي لا يخصصه خصوص الحديث
الثاني الذي هو ما عدا الوطي فهو غلط لان هذا الفرد مذكور بغير حكم العام لان
حكم العام الحرمة وحكم هذا الفرد الحل والفرد الذي لا يخصص ذكره العام شرطه
ان يكون مذكورا بحكم العام وان اراد به النكاح الذي هو المستثنى في الحديث الثاني
لم يفد لانه يكفي تخصيصه بالفرد الاول الذي هو ما عدا النكاح الذي ذكره بغير
حكمه وان اراد العام الثاني الذي هو منطوق الحديث الثاني واراد بفرده خصوص
مفهوم الحديث الاول فهذا غلط ايضا لان هذا الفرد مذكور بغير حكم العام لان حكم
هذا الفرد الحرمة وحكم هذا العام الحل ومثل ذلك يخصص كما تقرر فيستفاد
ان اباحة كل شي مقصورة بما تحت الازار مع استثنا الوطي وذلك يفيد ان المحرم

الوطي فقط فان قلت لو داعينا منطوق الاول بو قلنا هو عام في الوطي وغيره خاص بما فوق الازار وعلى هذا فاذا اخص عموم كل منهما بخصوص الاخر انتج حرمة الوطي فوق الازار لكن من غير تعارض فيه وكان مفهوم الثاني باعتبار حمله على ما فوق الازار حرمة الاستمتاع بما تحت الازار وطا وغيره وهذا موبد للمذهب وارد على اختيار النووي قلت لا يصح حمل الثاني على خصوص الاول وهو ما فوق الازار لان ما فوق الازار من افراد عموم الثاني ملكور بحكمه لانه مذكور بالحل كعموم الثاني فلا يخصصه كما تبين مما تقرر ثم رايت بعض مشايخنا اورد ان الحديث الاول يعني حديث مسلم يدل على اباحة الوطي اي فيما تحت السرة بالمنطوق وقد عارضه مفهوم الثاني يعني حديث ابي داود والمنطوق مقدم على المفهوم قال لكن يمكن الجواب بجعل مفهوم الحديث الثاني مخصصا لمنطوق الحديث الاول واما ما في شرح الورقات من ان استثنا النكاح في الحديث الاول عام فيما فوق السرة وتحتها فيتعارض مع منطوق الحديث الثاني في الوطي الكاين فوق الازار فالجواب عنه ان النكاح محمول على الوطي في الفرج فلا تعارض واعلم انك اذا حققت النظر علمت ان الذي في المجموع بين وذلك لان مفهوم الحديث الثاني فيه عموم وخصوص فعمومه من حيث شمول الوطي وغيره وخصوصه من حيث الاختصاص بما تحت الازار وكذا الحديث الاول في منطوقه عموم من حيث شمول الذي تحت الازار وغيره وخصوص من حيث حل ما عدا الوطي فاذا جعلت خصوص كل منهما قاضيا على عموم الاخر نتج منه تحريم الوطي خاصة فليتامل انتهي وما ذكره اولا فيه بحث من وجهين الاول ان المرجح في الاصول انه اذا كان في المنطوق عموم خصصه مفهوم المخالفة ولا يقدم المنطوق عليه فكيف يجزم الشيخ بالايراد وذكر الجواب بعبارة الامكان الدال على ضعف الجواب وبعده والثاني انه اقتصر في الجواب على ان مفهوم الحديث الثاني مخصص لمنطوق الحديث الاول فان اراد مع ذلك ان خصوص الاول وهو حل ما عدا النكاح مخصص لمفهوم الحديث الثاني كما تقتضيه القاعدة وسنشير اليه في كلامه الثاني صار مقتضي الايراد وجوابه واحدا وهو حرمة الوطي فقط فلا معني للايراد والجواب وان لم يرد مع ذلك ما ذكر فلا وجه له مع اقتضا القاعدة ارادته كما اعترف به في كلامه الثاني فكان ينبغي الابتدا بالكلام الثاني والاقتصار عليه ورايت بعضهم ذكر ما حاصله انه خص بمفهوم الحديث الاول يعني حديث ابي داود عموم الثاني وانما لم يجعل الثاني مخصصا لمفهوم الاول حتى لا يحرم الا الوطي لانهما تعارضا فيما بين السرة والركبة انه ما عدا الوطي فان الاول حرمه والثاني اباحه ولم يمكن الجمع فرجح التحريم احتياطا انتهي ويرده ان الاول حرمه بعموم لكن يجب تخصيص ذلك العموم بخصوص الثاني الذي هو حل ما عدا الوطي كما اقتضته القواعد الاصولية وبذلك يظهر اندفاع التعارض وامكان الجمع بتخصيص عموم

عموم كل بخصوص الاخر وذلك بنسخ حرمة الوطي فقط فليتامل **وان علم التاريخ** فان
علم تقارنهما في الورود عن الشارع تخير الناظر بينهما في العمل اذ تعذر الترجيح وان
علم تاخر احدهما عن الاخر فان كانا مما لا يقبل مدلوله النسخ فعلي ما تقدم في نظيره عن
المحصول وحواشي شيخ الاسلام وان كانا مما يقبل مدلوله النسخ **نسخ** حكم **المتقدم بالمتاخر**
كما اي كالنسخ الذي **تقدم في حديث زيارة القبور** من نسخ المنع من زيارتها بطلبها
لتاخره عنه **وان كان احدهما عاما والاخر خاصا** فان تاخر الخاص عن وقت العمل
بالعام فينسخ العام بالخاص بالنسبة لما تعارضا فيه وان تاخر عن الخطاب بالعام دون
وقت العمل او تاخر العام عن وقت العمل بالخاص او عن وقت الخطاب به دون وقت
العمل او تقارنا بان عقب احدهما الاخر او جهل تاريخهما **فيخص العام بالخاص** بان
يقصر علي ما عدا افراد الخاص وهذا التخصيص **كتخصيص حديث الصحيحين**
فيما سقت السما اي من ثمر او زرع واسناد السقي الي السما مجاز عقلي والمراد بها
المطر ومنه ما في الحديث باثر سما كانت من الليل او السحاب فان ما علاك سما او الفلك
فان المطر يبتدي منه الي السحاب ثم منه السحاب الي الارض علي ما دلت عليه الظواهر
العشر اي يجب فيما خرج عشر ما لحصل منه لمستحقيه المعروفين **بحديثهما ليس**
فيما دون خمسة اوسق صدقة فيختص الوجوب بما بلغ خمسة اوسق **وان كان كل**
منهما عاما من وجه اي باعتبار جهة **وخاصا من وجه** اي باعتبار جهة اخري **فيخص**
عموم كل منهما بخصوص الاخر بان يقصر علي ما عداه **بان** اي بسبب ان او بشرط ان
يمكن ذلك التخصيص بحيث يزول به التعارض سواء في ذلك تقارنا في الورود او تاخر
احدهما عن الاخر فيه لكن لقايل ان يقول قياس ما تقدم انه اذا تاخر الخاص عن وقت
العمل بالعام كان ناسخا منه لما تعارضا فيه ان المتاخر مما بينهما عموم وخصوص من
وجه عن وقت العمل بالاخر ناسخ للاخر بالنسبة لما عارضه فيه ولم اره **مثاله** اي
مثال كون كل منهما عاما من وجه فلا بد من المسامحة في قوله **حديث ابي داود وغيره**
اذا بلغ الما قلتين اي القدر المخصوص منه المسمي قلتين وقدر ما يملا قلتين **فانه**
لا ينجس حالة كون هذا الحديث ملاحظا **مع حديث ابن ماجة وغيره الما لا ينجسه**
شي الا ما غلب علي ريحه وطعمه ولونه اي الا ما غلب احد اوصافه من الريح والطعم
واللون احد اوصاف الما بان ظهر احد اوصافه فيه فالواو بمعني او **فالحديث الاول**
اي لفظ الما فيه **خاص بالقلتين** اي لا يشمل ما دونهما التقييده بالشرط المذكور **عام**
في المتغير وغيره لصلاحيته لكل منهما **والحديث الثاني** اي لفظ الما فيه باعتبار الاستثنا
خاص بالمتغير لا يتناول غير المتغير **عام في افراد القلتين** اي ما لم ينقص عنهما
وما دونهما لصلاحيته لكل منهما **فخص عموم الاول** اي عموم لفظ الما فيه لافراد
المتغير وغير المتغير **بخصوص الثاني** اي بخصوص لفظ الما فيه بافراد المتغير

وخاصا من وجه
؟

باعتبار الاستثنا بان قصر علي غير المتغير واخرج عنه المتغير حتي يحكم بالرفع علي
ابتدائية حتي والنصب بان مقدرة بعدها اي فبسبب هذا التخصيص يحكم او تخصيصا
منتهيا الي الحكم او لاجل ان يحكم بانه القلتين ينجس بالياء التحتانية بالتغير له
بدلالة الحديث الثاني فانه حكم بنجاسة الما الشامل للقلتين عند تغيره من غير ان
يعارضه الاول الدال علي عدم تنجيس الما المقصور علي غير المتغير وخص عموم
الثاني اي عموم لفظ الما فيه لافراد القلتين وما دونهما بخصوص الاول اي بمفهوم
خصوص الاول بالقلتين وهو تنجس ما دونهما بمجرد ملاقاة الخبث من غير توقف
علي تغير بان قصر علي القلتين واخرج منه ما دونهما حتي يحكم بالرفع والنصب علي ما تقدم
بانه دون القلتين ينجس ان تغير وكذا ان لم يتغير لدلالة مفهوم التقييد
في الحديث الاول بالقلتين علي نجاسته مطلقا من غير ان يعارضه الحديث الثاني
الدال علي عدم تنجس الما عند عدم التغير لقصره علي القلتين ولا يضر في صحة التمثيل
بهذين الحديثين ضعف الاستثنا في الحديث الثاني كما قاله جمع من ائمة الحديث
منهم البيهقي والنووي لان الغرض من التمثيل التوضيح وهو حاصل مع ذلك وقد
نقل الاجماع علي معني هذا الاستثنا اي حيث لا في الخبث الما لا مطلقا فلا يرد هذا
الاجماع علي قول الشافعية بطهارة ما تغير بخبث لم يلاقه كان تروح بجيفة علي
الشط لدخوله في عموم الما لا ينجسه شي فان لم يمكن تخصيص عموم كل منهما
بخصوص الاخر بحيث يندفع التعارض بينهما بان لم يندفع بالتخصيص احتيج
في العمل باحدهما الي الترجيح بينهما بانه يرجح احدهما علي الاخر فيما تعارضا فيه اي
بالنسبة لما تعارضا بسببه بمرجح من المرجحات المبسوطة في المطولات سوا اقترنا
في الورود ام تاخر احدهما عن الاخر مثاله اي مثال عدم امكان تخصيص عموم كل منهما
بخصوص الاخر بحيث يندفع التعارض بينهما فلا بد من المسامحة في قوله حديث
البخاري وابو داود منه قوله من بدل دينه بان انتقل عنه الي الكفر والمبادر من قوله
دينه دين الاسلام ويمكن ارادة الاعم فيشمل نحو تهود النصراني وتنصر اليهودي
فانه لا يقبل منه الا الاسلام فان امتنع قتل فاقتلوه بعد استتابته ان لم يتب
وحديث الصحيحين للبخاري ومسلم وابو داود منه قوله انه صلي الله عليه وسلم
نهي عن قتل النسا فالحديث الاول عام في افراد الرجال والنسا لصلاحية
العام فيه وهو لفظ من لكل منهما خاص باهل الردة منهما وهو من انتقل منهما
عن الاسلام الي الكفر بتبديل الدين وعلي الاحتمال السابق يراد باهل الردة من
انتقل عن دينه الي دين غيره والحديث الثاني خاص بالنسا وهو عام في
افراد الحربيات والمرتدات لصلاحية العام فيه وهو لفظ النسا لكل منهما فتعارضا
في شان المرتدة وبسببه اي في جواب قولنا هل تقتل المرتدة او لا تقتل فالجملة

الاستفهامية لبيان شانها من القتل وعدمه الذي هو محل التعارض لا يقال
محل التعارض هو قتلها وعدمه فيجب الاقتصار على قوله هل تقتل ولا يصح قوله
اولا لانا نقول بل كل منهما محله فان الحديث الاول اثبت القتل ونفى تركه والثاني
بالعكس ولم يندفع التعارض بتخصيص عموم كل منهما بخصوص الاخر قال شيخ الاسلام
زكريا وقد يرجح الخبر الاول بقيام القرينة على اختصاص الثاني بسببه وهو الحربيات
انتهى ويؤيده ما نقله الاسنوي انه اذا تعارض العام العري عن السبب والعام
للوارد على السبب قدم الاول وكان القرينة المذكورة هو ان المقصود بالنهي حفظ
حق الغانمين ومن هنا كان المذهب عند الشافعية قتل المرتدة قال الاسنوي
بعد ذكر هذا القسم وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير
كما قاله في المحصول انتهى **واما الاجماع فهو** لغة العزم قال تعالى فاجمعوا امركم اي
اعزموا والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه واصطلاحا **اتفاق
علماء العصر** وهو الزمان قل او كثر قال في التلويح وفائدته الاحتراز عما يرد على من
ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق
جميع المجتهدين الاح ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب
بالتعريفات انتهى **على حكم الحادثة** اي الخصلة التي من شانها ان تحدث وتوجد من
قول او فعل او غيرهما ولو كان ذلك الاتفاق على احد القولين قبل استقرار الخلاف
بان قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق سواء كان ذلك الخلاف لهم ام لمن قبلهم اما الاتفاق
بعد استقرار الخلاف فان كان من المختلفين فجوزه جمع منهم الامام الرازي واتباعه
ورجحه النووي في شرح مسلم ومنعه اخرون مطلقا منهم الامدي بناء على انه لا يشترط
انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا وفي شرح المختصر للتاج السبكي
انه الاصح عند اصحابنا وعزاه الى ميل الشافعي رضي الله عنه ونقله ابن برهان
وغيره عن نصه وقال السبكي انه اصح قوليه وقيل يجوز الا ان يكون مستندهم في الاجتهاد
قاطعا وان كان من غير المختلفين فالاصح امتناعه ان طال زمان الاختلاف اذ لو انقدح
وجه في سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف ما اذا قصر اذ قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم
واللام في العصر للجنس وفي الحادثة للعهد الذهني باصطلاح المعاني واضافة العلما
للاستغراق اي جميع العلما في اي زمان كان واضافة الحكم الى الحادثة للعهد الذهني
باصطلاح المعاني اي على حكم ما لحادثة ما وتقييد الحكم بالحادثة للايضاح وبيان الواقع
واعتبار الحدوث فيها بالمعنى السابق اشارة الى وجه بيان حكمها والمراد باتفاقهم
على الحكم هو اشتراكهم في اعتقاده الدال عليه قولهم او فعلهم او تقريرهم مثلا
او قول بعضهم او فعله او تقريره مثلا مع فعل البعض الاخر او تقريره او مع قوله
او تقريره او مع قوله او تقريره او مع قوله او فعله وسياتي الاشارة الى ذلك في

كلام المص قال واحد المحققين القاضي العضد قد اختلف في انه هل يشترط في الاجماع
وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فمن اشترط ذلك لا يكفي عنده الاتفاق في عصر
بل يجب استمراره مابقي من المجمعين احد فيزيد في الحد الي انقراض العصر ليخرج اتفاقهم
هل اذا رجع بعضهم فانه ليس بالاجماع المقصود وهو مايكون حجة شرعا وايضا فقد اختلف في انه
يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي او ميت ام لا فان جاز فهل ينعقد ام لا فمن
قال لا يجوز او يجوز و ينعقد فلا يحتاج الي اخراجه عن الحد ومن يري انه يجوز ولا ينعقد
فلا بد ان يخرجه عن الحد بان يزيد فيه لم يسبقه خلاف مجتهد انتهى وسياتي في كلام مستقر صح
الشارح اشارة الي انه لا ينعقد الاجماع في حياته عليه الصلاة والسلام فلا بد من زيادة
تقييد اتفاق علماء العصر بكونه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم كما قيد به في جمع الجوامع
فلا يعتبر حيث قيد الاتفاق بعلماء العصر غير العلماء فليس باجماع اتفاقا ولا وفاق
اي موافقة العوام لهم على ذلك الحكم لان قولهم حكم في الدين بغير دليل وهو خطأ فلا يعتد
به ولانهم ليسوا من اهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم كالصبي والمجنون كذا علله الامام
الرازي وغيره وقضيته انه لا يتوقف انعقاد الاجماع على الصبيان او المجانين العلماء
فليتامل والمراد بالعوام هنا من عدا العلماء ونعني معشر العلماء في حد الاجماع الشرعي
بالعلماء الفقهاء وهم المجتهدون نوح فلا يعتبر وفاق الاصوليين مثلا لهم
وقيل يعتبر ذلك لتوقف استنباطهم الحادثة على الاصول ورد بانهم عوام بالنسبة
الي حكمها واقتصر على الاصوليين مع ان غيرهم كذلك اختصارا مع فهم غيرهم من المفرع
عليه وكذا منهم بالاولي لان معرفة الحوادث اشد احتياجا الي الاصول من سائر
العلوم ونعني بالحادثة في قولنا على حكم الحادثة الشرعية اي المنسوبة للشرع
دثة لكون حكمها ماخوذا منه ولو بطريق القياس من حيث انها حادثة شرعية اذ الحا
الشرعية قد يكون لها حكم غير شرعي ايضا واغنانا عنها ما ذكر لانها هي محل نظر الفقهاء
من حيث انهم فقهاء وهذه ملتبسة بخلاف اي بمخالفة الحادثة اللغوية اي
المنسوبة الي اللغة لكون حكمها ماخوذا منها من حيث انها حادثة لغوية اذ قد يكون
لها حكم شرعي ايضا وقوله مثلا حال من اللغوية اي حالة كونها مثالا اي ممثلا
بها للمخالف الشرعية لا قيدا له فان غيرها كذلك كالعقلية كحدوث العالم والدنيوية
كالحروب بل نازع المص في الاجماع في العقلية فقال في البرهان لا اثر للاجماع في العقليات
فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها
وفاق وانما يعتبر الاجماع في السمعيات انتهى واما العقليات التي تتوقف عليها
حجية الاجماع كوجود الباري وصحة الرسالة ودلالة المعجزة فلا نزاع في انه لا اثر
للاجماع فيها وانما خالفت اللغوية الشرعية لانها ليست محل نظر الفقهاء من حيث
انهم فقهاء وان كانت محل نظرهم من جهة اخرى فلا يتعلق اتفاقهم الذي هو الاجماع

الشرعي

الشرعي الذي الكلام فيه بهن هذه الحيثية **فانما تجمع فيها** اي في شانها وبسببها
بحكمها **علما اللغة** من حيث انهم علما اللغة فانها هي محل نظرهم من تلك الحيثية كما ان
كلا من العقلية والدنيوية مثلا لا يختص الاجماع فيها بالفقها وما ذكره من ان الحادثة محل
نظر الفقها الاينافيه ما تقدم من ان النظر هو الفكر في حال المنظور فيه فمحله هو حال
المنظور فيه لانفس المنظور فيه كالحادثة لان النظر في الشي يصدق بالنظر في احواله او لان
الحادثة محل النظر ايض فانه اعتبر في المنظر الانتقال من المنظور فيه الي احواله ثم من احواله
الي المط كما تقدم او لان التقدير لان احوالها محل نظر الفقها فهو علي حذف المضاف وخرج
بقوله المص اتفاق علما العصر قول المجتهد الواحد او فعله مثلا اذا لم يكن في العصر غيره
لانتفا الاتفاق عنه فانه لا يتصور من اقل من اثنين ثم لا يكون اجماعا وهل يحتج به قولان
حكاهما الامدي وابن الحاجب من غير ترجيح وصحح الامام الرازي واتباعه بانه حجة ولفظ
في جمع الجوامع انه غير حجة وعلي انه حجة لو تغير اجتهاده قال الاسنوي ففيه الخذ بالثاني
نظر يحتاج الي تامل وكذا لك لو حدث مجتهد اخر واداه اجتهاده الي خلافه انتهي وحصل في علما
العصر عدد التواتر وغيره وخالفهم فشرط عدد التواتر والعدول وغيرهم وهو الصحيح
بناء علي الصحيح من عدم اشتراط العدالة في الاجتهاد وعلما غير هذه الامة من الامم
السابقة لكن صرح الامدي بان اتفاقهم ليس باجماع واقتضاه كلام الامام الرازي ونقله
الشيخ في اللمع عن الاكثرين وسياتي في كلام المص انه ليس بحجة وخرج عنهم الكفار لكن
نكفره ببدعته لاشتراط الاسلام في الاجتهاد المتوقف عليه كونهم علما بالمعنى
المراد السابق **واجماع هذه الامة** اي اتفاقهم علي حكم الحادثة وتقدم ان المعتبر اتفاق
العلما بمعني الفقها علي حكم الحادثة **حجة** في حق كل واحد منهم يجب عليه الاخذ به
دون اتفاق **غيرها من الامم** عليه فليس بحجة في حق احد من هذه الامة كما افصح
به الش في شرح جمع الجوامع ثم قال وقيل انه حجة بناء علي ان شرعهم شرع لنا انتهي وقال
الزركشي لم يبينوا ان الخلاف في كونه عندنا او عندهم ويحتمل انه عندنا وهو فرع علي حجة
كونه حجة عندهم ويكون مفرعا علي ان شرع من قبلنا شرع لنا انتهي وانما كان اجماع ح
هذه الامة حجة دون غيرها **لقوله صلي الله عليه وسلم لا تجتمع امتي علي ضلالة** اي
بط ولو بحسب الواقع دون اعتقادهم كما هو المتبادر من السياق يعني انه لا يقع اجتماعهم
علي الباطل لا عمدا ولا خطا وفي الصحاح والضلال والضلالة ضد الرشاد **رواه الترمذي**
وغيره كابي داود وهذا اللفظ للترمذي وفي سنده ضعف لكن اخرج له الحاكم شواهد
ولفظ ابي داود ان الله اجاركم من ثلاث خصال ان لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا
وان لا يظهر اهل الباطل علي اهل الحق وان لا تجتمعوا علي ضلالة وسكت عليه فيكون
حجة عنده ونفي الضلالة عن اجتماعهم وهو يستلزم كونه حقا فيكون حجة واشعرت
اضافة الامة اليه باخراج غير امته عن هذا الحكم اذ تخصيص الشي بالذكر ربما يشعر

بنفي غيره والشرع وهو ما شرعه الله مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم والحاجة لتأويله
بالمشروع لانه صار اسما لما ذكر ووصفه بالورود مجاز في قوله ورد الينا بعصمة هذه
الامة والمراد بها من ينعقد الاجماع باتفاقهم كما هو ظاهر مما تقدم من ان اتفاق غير العلما
لا يكون حجة وحجية اتفاق العلما لا تتوقف على موافقة غيرهم والعصمة عند اهل
السنة ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكما ملكة تمنع الفجور وعندي انه يصح تفسيرها
على طريقة اهل السنة بالملكة المذكورة مع ارادة ان الملكة اي كيفية يخلقها الله تعالى
تمنع الفجور بطريق جري العادة لكن ينبغي ان المراد بها هنا ان لا يقع منهم اجتماع على
بط وان لم يكن ذنبا لجهلهم به بدليل استدلالهم بالحديث فانتفى اجتماعهم على
الضلالة وهي اعم من الذنب وهل المراد بعدم وقوع الاجتماع عدم وقوع الاجتماع على
اعتقاد البط او على العمل به او على اي واحد منها فيه نظر والثالث اقرب لظاهر الحديث وسياق
الاستدلال يمنع الاقتصار على الثاني والبا في بعصمة للتعدية متعلقة بورد سواء اريد
بالشرع نفسه او ما يدل عليه لا يقال الحاجة لاثبات عصمتها مع اثبات حجية اجماعها
لانا نمنع ذلك اذ لا يلزم من الحجية العصمة فان قول المجتهد الواحد حجة على مقلديه مع
عدم عصمته وانما قلنا ان الشرع ورد بعصمة هذه الامة على ذكر لهذا الحديث الذي ذكره
ابهم ونحوه مما تقدم وغيره فلا يقع اجتماعهم على الارتداد في عصر من الاعصار وان
امكن عقلا لانه باطل وقد نفى الشرع وقوع اجتماعهم عليه وهل يمتنع انقسامهم فرقتين
كل فرقة مخطئة في مسألة قولان احدهما نعم وعليه الاكثرون لتحقق الخطا نظرا الى مجموع
المسألتين وثانيهما وهو المرجح لا وذلك لانه لم يخط الا بعضهم نظرا الى كل مسألة على حدة فقوله
لهذا الحديث علة للحكم بالورود لا للورود ولا للعصمة فانه لا يصح واحد منهما اذ ورود
الشرع بالعصمة ليس لاجل هذا الحديث وليس ما ورد به الشرع وهو العصمة لاجل هذا
الحديث وفي بعض النسخ كهذا الحديث ونحوه بالكاف فيكون مثالا للشرع على حذف المضاف
ان اريد به نفسه اي كمدلوله فان اريد به ما يدل عليه فلا حذف ولي هنا اشكال لم اره وهو
انه كما علم مما تقرر اذا كان في العصر ثلاثة علما انعقد الاجماع باتفاقهم وامتنع وقوع
الخطا منهم ولو كان فيه عشرة الاف واتفقوا ما عدا واحدا منهم لم ينعقد وقد يقع
منهم الخطا فلم كانت الثلاثة لا تجمع على الضلالة والخطا اذا لم يكن غيرهم والعشرة الا
لاف الا واحدا اذا خالفهم او لم يوافقهم لجهله باتفاقهم تجمع على ذلك فليتامل
والاجماع حجة اي محتج به على العصر الثاني كعصره والمتبادر من العصر الزمان
فيقدر المضاف اي اهل لكن حمله الشارح على اهله بدليل تعبيره بمن في قوله وعلى
من بعده اي العصر الثاني الى اخر الزمان والها نظرا للفظ العصر ولعل الحامل
له على ذلك الاستغنا عن تقدير المضاف ويمكن انه يريد تقدير المضاف الى العصر
وعطف من على ذلك المضاف وهو الموافق لحمله العصر فيما يأتي على الزمن حيث

وافرد
ح

بينه

بينه بقوله من عصر الصحابة ومن بعدهم ويفرق بان ارادة الزمن فيما بينه هو المناسب لنفي وارادة الاهل هنا هو المناسب لعلي ولو حمل العصر الثاني علي ما بعد الاول استغني عن قوله ومن بعده لكنه لم يلتفت لذلك لبعده والمراد بكون الاجماع حجة وجوب الاخذ به وامتناع مخالفته ودخل فيه السكوتي الاتي بيانه وفي كونه حجة اقوال اصحها انه حجة مطلقا وقال الرافعي انه المشهور عند الاصحاب قال وهل هو اجماع فيه وجهان انتهي وفي شرح الوسيط للنووي الصواب من مذهب الشافعي انه حجة واجماع ولا ينافي كونه اجماعا ظنيا ويكون المراد بقوله ذلك قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب الي ساكت قول لانه محمول عند المحققين علي نفي الاجماع القطعي فلا ينافي كونه اجماعا ظنيا ويكون المراد بقوله لا ينسب الي ساكت قول نفي نسبة القول صريحا اليه لا نفي الموافقة الاعم من الصريح كما يسمي سكوت البكر عند استئذانها اذنا ولا يسمي قولا وكما يسمي سكوت الولي عند الحاكم عن التزويج عضلا ولا يسمي قولا لكن المراد بكونه حجة هو جواز الاحتجاج به لا وجوبه علي ما صرح به شيخ الاسلام ابن قدامة من ان الاجماع الظني يعني السكوتي يجوز مخالفته ولا يخرج بذلك عن كونه حجة كما يجوز مخالفة ساير الادلة الظنية ولا يخرج بذلك عن كونها ظنية فالمراد بجواز مخالفته بمعارض صحيح لا بمجرد التشهي و الاجماع حجة علي اهل عصره ومن بعدهم في اي عصر كان اي وجد الاجماع من عصر الصحابة و عصر من وجد بعدهم الي اخر الزمان خلافا للظاهرية والامام احمد في احد قوليه في تخصيصهم حجيته بعصر الصحابة وخرج بقوله من عصر الصحابة ومن بعدهم عصره عليه الصلاة والسلام فان المتبادر من عصر الصحابة غير عصره عليه الصلاة والسلام فليس الاجماع حجة فيه بل لا ينعقد فيه كما تقدم ولا يخفي عليك مباينة هذه المسئلة للتي قبلها فان مضمون هذه بيان ان انعقاده لا يختص بعصر الصحابة بل يتحقق في اي عصر بعده ومضمون تلك بيان انه اذا انعقد صار حجة في جميع الاعصار الاتية بعد عصره فليتامل ذلك لئلا يغفل عنه فيظن انه لا حاجة الي قول الشارح السابق ومن بعده مع قول المصنف وفي اي عصر كان ولا يشترط في حجيته اي في كون الاجماع حجة علي اهل عصره ومن بعدهم سوا فيه السكوتي وغيره انقراض العصر اي عصر الاجماع بان يموت اهله اي اهل العصر وهم المجمعون او اهل الاجماع علي القول الصحيح وذلك لسكوت ادلة الحجية اي الادلة الدالة علي كونه حجة عنه اي عن ذلك الاشتراط والاصل عدمه وقيل يشترط في الحجية ذلك لجواز ان يطرا لبعضهم اي المجمعين ما يخالف اجتهاده فيرجع عنه جوازا بل وجوبا واجيب هذا القائل عن هذا الدليل بانه انما يصح لو جاز له الرجوع عنه لكنه لا يجوز له الرجوع عنه وذلك لاجماعهم عليه المانع من اتباع غيره بالادلة المطلقة علي حجيته كما تقدم وعبارته في شرح جمع الجوامع واجيب بمنع جواز الرجوع عنه للاجماع عليه انتهي فعلم ان الجواب منع اورده هنا في صورة الدعوي مبالغة وما

ذكر في حيزه مستند له غير مسلم بل وغير اخص ايض والكلام على مثله لا يفيد فلا يتوجه
ان الاستدلال باجماعهم عليه يتوقف على انه لا يشترط في الاحتجاج به الانقراض وذلك
هو محل النزاع فليتامل ويوخذ من دليل الثاني والجواب عنه ان الخلاف في العلما من
اهل العصر لا مطلقا ومن ذلك اخذ تقييد الاهل فيما سبق بالمجمعين وهو صحيح كاف لانه
يوخذ من عدم اشتراط انقراضهم عدم اشتراط انقراض غيرهم من العوام اذ لا قايل باشتراط
انقراض العوام دون العلما وعلى هذا فالمراد من الصحيح عدم اشتراط انقراض اهل العصر
مطلقا لا العلما ولا العوام وما قابله يعم اشتراط انقراض العلما لكن المقابل لا ينحصر
في ذلك فقط قيل ايض باشتراط انقراض جميع اهل العصر من العلما والعوام وباشتراط
انقراض غالبهم وباشتراط انقراض غالب علمايهم ويمكن حمل المقابل الذي حكاه الش
على احد هذه الثلاثة وح يكون الدليل الذي ساقه له لاثبات المط في الجملة ولا يخفى عليك
اختصاص الجواب بغير السكوتي لجواز مخالفته كما تقدم فان قضية ذلك جواز رجوع
بعض المجمعين مع انه ايض لا يشترط في حجيته الانقراض كما اشرنا اليه وعلى هذا فالغرض
من الجواب دفع دليل المقابل في الجملة فان قلت جعل الش هنا الخلاف في حجية الاجماع
يخالفه ما في شرح جمع الجوامع له كغيره من جعله في انعقاده وما سياتي له من قوله يعتبر
في انعقاد الاجماع ولا يستلزم عدم المخالفة فما وجه العدول هنا عما هناك قلت لا مخالفة
للتلازم بين عدم توقف حجيته على الانقراض وعدم توقف انعقاده عليه اذ يلزم
من الاول الثاني وبالعكس ووجه العدول للاشارة الى صحة كل من الامرين نعم
القايلون باشتراط الانقراض قايلون بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع راجع او خالف
مخالف كان ذلك عندهم قادحا في الاجماع فاشتراط الانقراض في الحقيقة انما هو
لاستقرار حجيته واستقرار انعقاده لا لاصلها فقولهم هنا في حجيته اي في
استقرارها لا في اصلها اذ لا نزاع فيه وكذا قوله الاتي في انعقاد الاجماع معناه في
استمرار انعقاده لا في اصل انعقاده **فان قلنا انقراض العصر** بموت اهله **شرط**
في حجية الاجماع وهو مقابل الصحيح **يعتبر** بالجزم على انه جواب الشرط او بالرفع
على انه دليل الجواب بتقدير او نفس الجواب على اضمار الفا عند الكوفيين ولا على اضمار
شي وانما لم يجزم لفظه لعدم عمل الاداة في لفظ الشرط مع قربه اي ولكونه ماضيا فلا
تعمل فلا تعمل في الجواب مع بعده عنه عند بعضهم اي ان ذكر امر مناسب فارتكب **في**
استمرار **انعقاد الاجماع قول من ولد في حياتهم** اي المجمعين **وتفقه وصار**
من اهل الاجتهاد بشروطه الاتية بما اجمعوا عليه بان يوافقهم بقوله او غيره **ولهم**
اي للمجمعين **على هذا القول** وهو انقراض العصر شرط **ان يرجعوا عن ذلك الحكم**
الذي ادى اجتهادهم اليه الى منافيه **اولا** لعدم استقرار الاجماع **والاجماع يصح**
اي يتحقق **بقولهم** اي المجمعين **وبفعلهم** اي بكل منهما ولهذا اعاد البا ومثل

كل

كل منهما كما هو ظ قول البعض مع فعل البعض الاخر قال المص واذا اجمعوا على فعل نحو
اكلهم الطعام دل اجماعهم على اباحته كما يدل اكله عليه السلام على الاباحة ما لم تقم
قرينة دالة على الندب او الوجوب انتهى وقد يقال او على الكراهة لانه عليه السلام
يفعل المكروه لبيان الجواز وقال ابو الحسين يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضا
ويخبروا عن الرضا في انفسهم فيدل على حسن ما رضوا به وقد يجمعوا على ترك القول وترك
الفعل فيدل على انه غير واجب ويجوز ان يكون ما تركوه مندوبا اليه لان تركه غير محظور
انتهى فان قلت مسلة الرضا يغني عنها ذكر القول لان الرضا لا يعلم الا بالقول قلت قد يمنع
ذلك لانهم اذا بينوا بالقول تاريخ الرضا تبين حصول الاجماع من حكم من حيث القول فقط
فليتامل كان يقولوا قولا لفظيا بجواز شي من فعل او غيره كقولهم يجوز فعل كذا او قول
كذا مثلا او يفعلوه المتبادر من الفعل مقابل القول وغيره لكن يمكن حمله على ما يشمل
ذلك اذ القول مثلا فعل اللسان فيدل فعلهم له على جوازه لعصمتهم عن الباطل
كما تقدم فلو لم يدل على جوازه كان باطلا منافيا لعصمتهم وبقول البعض وبفعل البعض
منهم اي بكل منهما ولهذا اعاد الباء وانتشار ذلك القول في الاول او الفعل في الثاني
بحيث يبلغ الباقين في المسلمين ومضي زمن يتمكنون فيه عادة من النظر وكانت
الحادثة لجعتها دينية تكليفية وسكوت الباقين في المسلمين عنه بان لم ينكروه
وهو لا ظهروا امارة الرضا او السخط منهم ويسمى ذلك اي الاجماع المتحقق بقول البعض
الخ بالاجماع السكوتي وهل يسمى اجماعا من غير تقييد بالسكوتي فيه خلف لفظي
وتقدم تصحيح حجيته مطلقا وان في كونه اجماعا حقيقة وجهين وخرج بقيد الانتشار
وما بعده ما اذا لم يبلغ القول او الفعل كل الباقين وان لم يعرف له مخالف وكان الحكم مما
تعم به البلوى كنقض الوضوء من مس الذكر عند الاكثر او بلغهم ولم يمض الزمن المذكور
فليس من الاجماع السكوتي كما انه ليس من غيره ايضا واما اذا لم تكن المسلة اجتهادية
بان كانت قطعية او لم تكن تكليفية نحو عمار افضل من حذيفة او العكس فان السكوت
على القول في الاولى المخالف لما علم فيها وعلى ما قيل في الثانية لا يدل على شي واما اذا
ظهرت امارة الرضا فهو اجماع قطعا وامارة السخط فليس باجماع قطعا وقول المجتهد
الواحد مثلا حال كونه من علما الصحابة رضي الله عنهم ليس بحجة على غيره
من الصحابة اتفاقا ولا من غيرهم على القول اي قول الشافعي الجديد وهو ما قاله
الشافعي رضي الله عنه بمصر لانه لا دليل على كونه حجة فوجب تركه لان اثبات الحكم
الشرعي من غير دليل لا يجوز واستثنى الامام الرازي في باب الاخبار من المحصول
وتبعه السبكي قوله في الحكم التعبدي فهو حجة لظهور ان مستنده التوقيف
من النبي صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي رضي الله عنه وروي عن علي رضي الله
عنه انه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك

عن علي قلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا واعترض هذا الاستثنا
بانه لا حاجة اليه لان الاذن بما ذكر ليس من باب الاحتجاج بقول الصحابي بل من
باب الاحتجاج بالمرفوع كما قاله جمع واجيب بان المقصود التنبيه على ذلك لئلا يغفل
عنه ويتوهم قبل التامل انه من باب الاحتجاج بقول الصحابي **و** **في** القول **القديم**
وهو ما قاله الشافعي قبل دخوله مصر قول الصحابي **حجة** على غير الصحابي مطلقا
قال المولى سعد الدين مقدمة مبحث القياس قال في البرهان والظاهر من المذاهب
انهم يعني الصحابة اذا اختلفوا سقط الاحتجاج بقولهم وانما كان حجة في القديم
لحديث بترك تنوينه لاضافته الى جملة قوله **اصحابي كالنجوم** ويجوز تنوينه
وابدال الجملة منه ثم اشار الى وجه الشبه بما يتضمن وجه الدلالة على المطلوب ويفهم
منه ان الكلام في علمائهم فقال **بايهم اقتديتم اهتديتم** اي كنتم على هدى
وحق في ذلك الاقتدا جعل الاهتدا لازما للاقتدا باي واحد منهم كان فدل على
كونه حجة والا لم يكن المقتدي به مهتديا والحديث اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر **واجيب** القديم عن الحديث الاول **بضعفه** اي الحديث وعن الحديثين
جميعا بان الخطاب هنا انما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة اي فلا
يتاتى مع غير الصحابة لعدم حضوره فانتفى دخول غيرهم ثم ان الصحابة
المخاطبين بذلك لا يجوز ان يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم
فتعين ان يكون المراد منه ان العامي منهم اذا اقتدى باي مجتهد منهم اهتدى
وهو صحيح مسلم انتهى فان قلت على هذا لا يختص هذا الحكم بهم قلت اجاب
التاج السبكي بانه لا يختص بهم من هذا الوجه ولكن فيه فائدة تميزهم عن
غيرهم بتقييد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يشاركونهم في الصحبة
التي هي اعظم مناقبهم وهذا الوصف لم يحصل لغيرهم فانه لولا الدليل الدال
على ان عامي الصحابة يقلد العامي منهم كهذا الحديث وغيره لكان ينقدح
للمباحث لا يقلد الصحابي صحابيا اخر وان قلد العامي مجتهدا والفرق ان
المجتهد يتميز عن العامي برتبة العلم ولا وصف في العامي يقاومه واما عامي
الصحابة فقد قاوم مجتهدهم بمشاركته في وصفه الاعظم انتهى واقول
قد ينظر فيه بان مجتهد الصحابة فيه وصفان العلم والصحبة فكيف يقاومه
عاميهم الذي ليس فيه الا احدهما فقد استويا من حيث الصحبة وامتاز العالم
على غيره كما في غير الصحابة ويمكن دفع السوال بانه لما كان يظن او يتوهم توهما
قويا امتناع اتباع غيره عليه الصلاة والسلام من علماء الصحابة رضي الله عنهم
مع وجوده عليه الصلاة والسلام بين لهم ان ذلك الاتباع سايغ وانه لا يختص
ببعض دون بعضهم منهم او بانه لما ظهر تمييز بعض الصحابة عن بعض

تميزاقويا كما في الشيخين والخلفا الاربعة والعشرة كان قد يظن اختصاص جواز الاتباع
ببعضهم دون بعضهم دون بعض فبين لهم عليه الصلاة والسلام ان الحكم بخلاف
ذلك ثم لقايل ان يقول كون الخطاب خطاب مشافهة لا يقتضي تخصيصه بالصحابة
لجواز ارادة غيرهم معهم مجازا كما انه اريد غير الحاضرين منهم معهم كذلك اللهم
الا ان يخص الخطاب بالحاضرين منهم ويلحق بهم الغايبون واما الحمل على المجاز
فلا يجوز الا بدليل وفي البرهان والذي يوضح بطلان احتجاجهم ان اللفظ مبني
على التخيير فانه قال فبايهم فهذا يبني على اختلافهم في المسلة الواحدة ثم يخير
غير المجتهد في الاخذ بقول ايهم شا اي لانهم ان لم يختلفوا لم يكن الاقتدا بايهم شا
بل بجميعهم ولو اختلفوا لسقط الاحتجاج بهم عند مخالفنا فسقط استدلالهم
من كل وجه انتهى وعلى الجديد فهل يجوز لغير الصحابي تقليد الصحابي قولان
المحققون على المنع لا لنقص في اجتهاده بل لارتفاع الثقة بمذهبه لعدم تدوينه
وضبطه **واما الاخبار** اي بيانها شرحا وحكما **فالخبر** الذي هو مفرده ولم يقل
فهي اي الاخبار لان التعريف للحقيقة المدلول عليها بالمفرد دون الافراد المدلول
عليها بالجمع ولو سلم ان الجمع حامل للامرين الحقيقة والافراد ففيه زيادة الافراد
مع ايهام ان المطابقة لها والاخبار مبتدا ~~او الخبر مبتدا~~ او الخبر مبتدا ثان وما
بعده خبره والجملة خبر المبتدا الاول والفا مزحلقة عن محلها وهو المبتدا الاول
والتقدير مهما يكن من شي فالاخبار الخبر الذي هو مفردها ما يدخله الصدق
والكذب وهذا نظير قولك واما زيدا فابوه قايم **ما** اي مركب كلامي **يدخله** على
سبيل الاحتمال من حيث حكمه **الصدق** اي مطابقة حكمه في الكيفية للنسبة
التي بين طرفيه في الواقع مع قطع النظر عما يدل عليه الكلام بان يكونا ثبوتيين
او سلبيين **والكذب** اي عدم مطابقة حكمه في الكيفية للنسبة المذكورة بان
يكون احدهما ثبوتيا والاخر سلبيا ثم ان اريد بالحكم الايقاع والانتزاع فالحكم
بالمطابقة او بعدمها ظ لمغايرة الحكم بهذا المعنى للنسبة المذكورة وهي الوقوع
او اللاوقوع تغايرا ذاتيا وان اريد به الوقوع واللاوقوع من حيث انه مفهوم
من الكلام يغاير الوقوع واللاوقوع من حيث ثبوته في الواقع مع قطع النظر
عما يفهم من الكلام والتغاير الاعتباري كاف في الحكم بالمطابقة وبعدمها واورد
على تعريف الكذب المذكور المبالغات كجيت اليوم الف مرة فانه يصدق عليها
حد الكذب دون حد الصدق مع انها ليست بكذب لوجودها في القران
نحو يكاد زيتها يضي واجاب استاذنا الشريف بانه ان اريد ظ المبالغة بلا
تاويل فهو كذب ولا يقع في كلام الله وان اريد معنى صحيح بتاويل وقرينة
كالكثرة في المثال فهي قسم من المجاز وقد صرحوا بان الفارق بين المجاز والكذب

لم يكن صح

فالحكم عاذكر مبني على التغاير الاعتباري فان الوقوع واللاوقوع م

التاويل والقرينة وهو صريح في انه اذا قصد من الكلام معنى مطابقا لم يكن كاذبا قال
فالكذب عدم مطابقة الحكم المراد للواقع والصدق مطابقته بتاويل اولا ثالث
انتهى والمراد من حصول الصدق والكذب حصول كل منهما بدلا عن الاخر لا على سبيل الاجتماع
ضرورة تنافيهما كما علمت انه لا يتصور اجتماعهما واعترض بان من الاخبار ما لا يحتمله
الكذب كخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم والبديهيات الاولية كقولنا النار
حارة ومنها ما لا يحتمله الصدق كقولنا الارض فوقنا والسماء تحتنا والنقيضان
يجتمعان فلا يكون الحد جامعا لعدم صدقه على شيء مما ذكر اذ لا يحتمل كل منهما بدلا عن
الاخر بل يتعين فيه احدهما ويمتنع الاخر واجيب بوجوه احدها ان المراد ما يحتمله
الصدق والكذب **لاحتماله لهما** لا من حيث خصوص ما دته بل **من حيث انه خبر**
يعني من حيث انه نسبة شيء الى شيء مع قطع النظر عن سائر الخصوصيات كخصوصية
القايل وخصوصية الطرفين ومنها عموم الشيء المنسوب والشيء المنسوب اليه اذ مع
ملاحظة عمومهما لا يحتمل الكذب فان ثبوت ما ضروري الثبوت لشيء ما او ج يصدق
الحد على كل مما ذكر لغيره وان كان مع النظر المخصوص قد يحتمل كل من الصدق والكذب
بالمعنى المتقدم **كقولك قام زيد** فانه مع النظر لخصوص القايل والطرفين **يحتمل
ان يكون صدقا وان يكون كذبا** اي ذا صدق وذا كذب او صادقا او كاذبا وان كان
قد يتعين صدقه بان شوهد قيام زيد او كذبه بان شوهد عدم قيامه **وقد يقطع
بصدقه او كذبه لامر خارجي** عن مجرد مفهومه كخصوصية القايل او الطرفين
الاول اي الذي يقع بصدقه لامر خارجي **كخبر الله تعالى** فانه يقطع بصدقه
باعتبار خصوصية القايل **والثاني** اي الذي يقطع بكذبه لامر خارجي **كقولك
الضدان يجتمعان** فانه يقطع بكذبه باعتبار خصوصية الطرفين والوجه الثاني
ان المراد ما يحتمله الصدق والكذب بحسب اللغة بمعنى ان اي واحد منهما وصف
به لا يكون وصفه به خطا في اللغة فدخل جميع ما تقدم الا ان الخطا فيه بحسب الواقع
دون اللغة والثالث ان المراد ما يحتمله الصدق والكذب لو لم يعلم تحقق مضمونه
او عدم تحققه بمعنى ما يجوز العقل صدقه وكذبه لو لم يعلم تحقق مضمونه او عدم
تحققه كما يجوز فيه الامرين ويمكن ان يجاب ايض بان الواو بمعنى او التي هي لمنع
الخلو فليتامل واورد التاج الفزاري ان الصدق والكذب نوعان للخبر والخبر
جنس لهما فانك تقول الخبر ينقسم الى الصادق والكاذب ومورد التقسيم مشترك
بين القسمين فالصدق احد نوعي الخبر والكذب كذلك وتعريف الجنس بالنوع
ممتنع لان تحلك الى تعريف الشيء بما هو اخفى منه فان النوع لا يعرف الا بعد
معرفة الجنس انتهى قلت ولا يخفى اندفاع هذا الايراد لظهور ان واحدا
من الكذب بالمعنى الظاهر منهما ليس نوعا للخبر بل هما وصفان لهما انوعه الخبر

الصدق وم

بودي
م

الصادق

الصادق والخبر الكاذب ولم يقع شي منها في تعريفه وانما الواقع فيه الصدق والكذب
والذي يتجه هنا من الايراد انما هو لزوم تعريف الشي بنفسه بان يقول الصدق
مطابقة حكم الخبر والكذب عدم مطابقته فقد اخذ الخبر في تعريفه ويجاب بمنع
اضافة المطابقة الى حكم الخبر بل هي مضافة الى حكم الكلام فالصدق مطابقة حكم
الكلام والكذب عدم مطابقته ويوضح ذلك ان جملة يدخله الصدق والكذب وقع
صفة لما المفسر بالمركب الكلامي لا بالخبر فليتامل ثم اورد ايضا ما حاصله ان الخبر
غني عن التعريف بالرسم لان حقيقته معلومة بالبديهة كما لا مر قدمت فان اراد

التعريف

انه لا يصح تفسير البديهي فهو وهم لان سلوكه غايته انه سلوك طريق النظر
والبديهي كما اشار اليه الدواني ما لا يحتاج الى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلا مانع
من ان يحصل بديهي خفي بحد او رسم وان اراد انه لا فائدة فيه فهو وهم ايضا اذ يكفي
في فائدته افادة العبارة عنه ولما احتج من قال انه نظري بانه لو كان بديهيا لما
استغل العلما بتعريفه قيل لانه ضايع وقيل لان المعرف هو الموصل بطريق النظر
فلا يكون المعرف الا نظريا وقيل لاستلزامه تحصيل الحاصل اجاب صاحب الفوايد
الغياثية وقد صحح انه ضروري بان تعريفاته تنبيهات فان التعريف قد لا يراد به
احداث تصور وتحصيله اي كما في التعاريف الحقيقية بل المعنى المعرف حاصل مع
غيره كالمخزون فيعرف فهو يراد به الالتفات الى تصور حاصل والاشارة اليه ليتميز هذا
المعلوم ويتعين من بين التصورات الحاصلة فيعلم من التعريف انه المراد من
اللفظ وكفى بهذا فائدة **والخبر ينقسم الى قسمين احاد** جمع احد كبطل وابطال
ومتواتر والتواتر لغة التتابع وهو كون الشي بعد الشي بفترة **فالمتواتر** لغة
المتتابع مع فترة واصطلاحا **ما** اي خبر من شانه انه بحيث **يوجب** بنفسه
ايجابا عاديا **العلم** اي حصول العلم بصدق مضمونه وان تخلف عنه حصول العلم
بذلك بالفعل لمانع كحصوله بغيره اذ يمتنع تحصيل الحاصل فان حصول العلم بالفعل
غير معتبر فيه فخرج بقوله يوجب العلم بالمعنى المذكور ما لا يوجبه كذلك وبقولنا
بنفسه ما لا يوجبه بنفسه بل انما يوجبه بواسطة القراين الزائدة على القراين التي
لا ينفك الخبر عنها عادة كخبر ملك اخبر بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه
قراين الصراخ والجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون
موت مثله وخروج الملك والاكابر على اثره فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به
موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك واعترض
بان العلم بذلك لم يحصل بالخبر بل بالقراين واجيب بانه حصل بالخبر بضميمة
القراين اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر واما بغير القراين كالعلم بمضمون
الخبر بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين او بالنظر كقولنا العالم حادث

فلا يكون شيء مما ذكر متواترا بخلاف ما يوجب العلم بواسطة القرائن التي لا ينفك الخبر
عنها عادة وهي ما يلزمه عادة من احوال في نفس الخبر كالهيئات المقارنة الموجبة
لتحقيق مضمونه وفي المخبر اي المتكلم لكونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذي
اخبر به والمخبر عنه اي الواقعة التي اخبر بوقوعها لكونها امرا قريب الوقوع
ليحصل باخبار عدد اقل او بعيدة فيفتقر الى اكثر فانه من المتواتر وان كان حصول
العلم بمعونة مثل هذه القرائن ولذلك يتفاوت عدد المتواتر هذا حاصل ما في العضد
وحاشيته وغيرها وعليه فقد يدخل في حد المص المتواتر ما ذكر خبر الواحد اذا
اوجب العلم بمعونة القرائن التي لا تنفك عن الخبر عادة كخبر النبي صلى الله عليه وسلم
عن حصول زيد الدار مثلا فانه يوجب العلم بدخوله الدار مع انه ليس من المتواتر
كما هو صريح كلامهم كما يعلم مما سياتي ويمكن ان يجاب بان قوله الاتي وهو ان يروي
الخ من تتمة هذا الحد لبيان ان المراد بما يوجب العلم هنا فالمعنى وهو اي ما يوجب
العلم اي المراد به هنا ما ذكر لا مطلقا وان هذا الحد تعريف بالاعم وقد جوزه
الاقدمون كما تقدم اول الكتاب وبان ايجاب خبر النبي صلى الله عليه وسلم
العلم ليس بمجرد القرائن التي لا تنفك لكونه موصوفا بالصدق مباشرا للامر
الذي اخبر به وكون ذلك الامر قريب الوقوع بل لا بد ايضا من امور زائدة لكونه
خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع
فيلزم على ان مثل ذلك امر زائد ينفك عادة عن الخبر ثم رايت التاج الفزاري
قال في شرحه ولا شك ان اخبار النبي صلى الله عليه وسلم توجب العلم وكذا اخبار
الله سبحانه على لسان نبيه واخبار المخبر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم
اذا لم ينكره الرسول عليه السلام فان فسر المتواتر بما يوجب العلم كانت هذه
الاقسام داخلة في جملة الاخبار المتواترة وان فسر باجتماع جمع من المخبرين
لا يجوز عليهم الكذب خرجت هذه الاقسام الاقسام عن جملة الاخبار المتواترة
وقد جعلها بعضهم من قسم اخبار الاحاد وقسم اخبار الاحاد قسمين ما يفيد
العلم وهي هذه الاخبار وما لا يفيد العلم وهو غيرها من اخبار الاحاد وسياق
كلامه هنا يقتضي جعل هذا النوع قسما ثالثا غير المتواتر والاحاد فان ما ذكره
في حد المتواتر من اخبار جمع لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم يخرج هذه
الاخبار وما ذكره في رسم اخبار الاحاد يخرج هذه الاخبار ايضا عن ان يكون منها
فانه قال والاحاد هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم انتهى واذا احسنت
التامل فيما قدمناه وما سنذكره في تقرير كلام المص ظهر لك اندفاع ما ذكره
اولا واخرا تنبيه اختلفوا في العلم الذي يوجبه المتواتر فقيل انه ضروري
اي يحصل عند سماعه من غير احتياج الى نظر وهو الاصح كما في جمع الجوامع

وغيره لحصوله لمن لم يتأتى منه النظر كالبله والصبيان وقيل انه نظري وعليه امام وفسر
كونه نظريا بتوقفه على مقدمات حاصلة عند السامع وهي المحققة لكون الخبر متواترا من
كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب وكونه عن محسوس لا انه يحتاج
الى نظر عقب سماع الخبر قال الشارح في شرح جمع الجوامع فلا خلاف في المعنى في انه ضروري
لان توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضروريا **وهو** اي المتواتر فيكون هذا الحد
اخر او ما يوجب العلم فيكون من تتمة الحد الاول على ما سبقت الاشارة اليه بل يجوز
على الاول ايضا ان يجعل من تتمة الحد الاول بجعل هذه الواو حالية من فاعل يوجب
انه يروي اي ذو ان يروي على ما اشتهر في امثاله اذ المتواتر من اقسام اللفظ لا الرواية
فلا تحمل عليه حمل المواطاة **جماعة** يزيدون على الاربعة فلا تكفي الاربعة وفاقا للقاضي
ابي بكر والشافعية لاحتياجهم الى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم
وما زاد عليها صالح وتوقف القاضي في الخمسة قال في جمع الجوامع وشرحه وقضيته
انه لو زاد الشهود على الاربعة لم يحتج الى التزكية وهو بعيد وكلام الفقهاء لا يساعده
وبالمحكي العضد ما ذكر عن القاضي من كفاية الاربعة وتردده في الخمسة قال وهو يرد
عليه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد
لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الشهادة والخبر
كيف والاجماع في الشهادة مظنة التواطي انتهى قال المولى السعد قوله ويرد عليه اي
على القاضي انه كما يجب التزكية في الاربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة فلا وجه
للجزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة ولعله يجيب بان الخمسة قد يفيد
العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد وما ذاك الا لكذب واحد لا اقل فلا بد من التزكية
لتعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق
نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن اصل استدلال القاضي بان امر الشهادة اضيق
وبالاحتياط اجدر انتهى ولو فساقا وكفارا واهل بلد واحد ودين واحد ونسب
واحد ووطن واحد وان لم يكن لهم امام معصوم وان لم يكثروا بحيث لا يحويهم بلد
ولا يحصرهم عدد وان لم تدخل اهل الذلة فيهم كما اقتضى كل ذلك اطلاق المصنف خلافا
لزاعمي خلاف ذلك **لا يقع** اي يمتنع عادة او عقلا بالنظر الى العادة لا مع قطع النظر
عنها اذ لا امتناع حينئذ مطلقا **التواطي** اي التوافق منهم **على الكذب** وقوله عن جماعة
مثلهم اي في امتناع وقوع توافقهم على الكذب متعلق بيروي وقوله **وهكذا**
متعلق بمحذوف اي ويروي مثلهم هكذا اي مثل رواية تلك الجماعة بان يكون
عن مثله فيما ذكر او وتجري الرواية او الرواية هكذا اي بان يكون كل راو وجماعة
بالصفة المذكورة تروي عن مثلها او كل رواية كراوية تلك الجماعة في انها من
جماعة بالصفة المذكورة عن مثلها ويستمر الحال على ذلك **الى ان ينتهي**

الخبر او الامر والرواية المفهومة من الفعل وذكر ينتهي علي المعنى لان الرواية خبر
او الراوي المفهوم منه في روايته **الى المخبر عنه** اي الواقعة التي اخبر بوقوعها
سوا كانت بعينها مضمون اخبارهم ويسمى اي الخبر ح متواتر تواترا لفظيا او قدرا
مشتركا بين اخبارهم ويسمى ح متواتر تواترا معنويا كما اذا اخبر واحد عن حاتم
انه اعطى دينارا واخر انه اعطى فرسا واخر انه اعطى بعيرا وهكذا فقد اتفقوا على
معنى كلي وهو الاعطا فالانتها الى المخبر عنه اما الانتها اليه بنفسه واما الانتها الى
افراده التي يجمعها ولقايل ان يقول هذا الحد غير جامع فانه لا يصدق على ما اذا كان
المخبرون طبقة واحدة او طبقتين كان يروي جماعة بالصفة السابقة عن محسوس
او عن جماعة كذلك روت لهم عن محسوس اذ لا يصدق في الاول قوله عن مثلهم ولا
في الثاني قوله وهكذا الخ ويجاب بانه تعريف بالاخص وقد اجازه جماعة وقضية كلام
المص ان رواية الجماعة الموصوفين بما ذكره لا يتخلف عنها ايجاب العلم وهو كذلك ولا
منافاة بينه وبين ما ذكره شيخ الاسلام والحفاظ في شرح النخبة من انه قد يتخلف
لمانع لان وجود الشي كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على انتفاء مانعه كما سبقت
الاشارة اليه ولا ينافي ذلك ان من جملة الشروط ان يستحيل عادة تواطئهم على الكذب
لجواز ان يكون تاثير هذا الشرط مشروطا بانتفاء المانع ولا يخفى ان مقتضى كون المتواتر
موجبا للعلم تقدمه بالذات على حصول العلم منه لانه اثر من اثاره المترتبة عليه
والشي يتقدم بالذات على اثره المترتب عليه فعد شيخ الاسلام والحفاظ في شرح
النخبة حصول العلم من شروط المتواتر المقتضي لتقدم الحصول بالذات اذ الشرط
يتقدم بالذات لانه متوقف عليه والمتوقف عليه يتوقف بالذات لا يخفى اشكاله الا ان
يريد انه من شروط العلم بانه متواتر فيوافق قول جمع الجوامع وحصول العلم آية اجتماع شرايطه
او من شروط صحة تسميته بالمتواتر فليتامل واذا كان الخبر المتواتر ما يوجب العلم **فيكون**
اي فلا بد ان يكون **في الاصل** اي في اول مراتبه وهو طبقته الاولى حاصلا **عن احساس**
من الطبقة الاولى بالمخبر عنه من نحو **مشاهدة او سماع** او لمس له اي لاجل الاحساس
وبواسطته **لا عن اجتهاد** اي لاجل الاجتهاد المودي الى المخبر به وبواسطته قال الش
في شرح جمع الجوامع كغيره لجواز الغلط فيه انتهى اي بخلاف الاحساس واقول فيه بحث
لجواز الغلط في الاحساس ايضا فقد نص الايمة على وقوع الغلط فيه ايضا الا ان يقال
وقوعه في الاحساس اقل وفيه نظر لان ذلك لا يمنع الاحتمال المانع من حصول العلم
ويمكن ان يجاب بمنع وقوعه عادة من الجمع المعتبر ههنا فليتامل وذلك **كالاخبار**
بوجود مكة الحاصل **عن مشاهدة مكة** بان يكون مستنده مشاهدتها **و**الاخبار
بوجود خبر الله تعالى من النبي صلى الله عليه وسلم اي بانه صلى الله عليه وسلم اخبر عنه
تعالى الحاصل عن **سماع خبر الله تعالى من النبي صلى الله عليه وسلم** بان يكون

مستنده السماع من في النبي صلى الله عليه وسلم مع مشاهدة فيه والاخبار بوجود الجسم او الرائحة الطيبة في هذا المكان الحاصل عن لمس الجسم او شم الرائحة الطيبة فيه فعلم ان قوله عن مشاهدة او سماع ليس صلة الاخبار على انه المخبر عنه بل على انه مستند الاخبار بالمخبر عنه فان ذلك هو الموافق لمقابلته بقوله بعده لا عن اجتهاد وان قوله عن مشاهدة مكة ليس صلة الاخبار على انه ليس المخبر عنه بل على انه مستند الاخبار فان ذلك هو الموافق لما قبله وعند ذلك يظهر انه لا يحتاج لما قدره التاج الفزاري في شرحه حيث قال وقوله عن مشاهدة او سماع يعني عن امر يدرك بالحس فان المشاهدة هي الادراك بحاسة البصر والسماع هو الادراك بحاسة السمع انتهى ويجوز ان تجعل الفا في قوله فيكون لمجرد العطف على قوله ينتهي فيستغني عن تكلف ما يتفرع عليه والاخبار عن مشاهدة مكة وما بعده ملتبس **بخلافه** اي بمخالفة **الاخبار عن امر مجتهد فيه** بان يكون مستند الاخبار عنه هو الاجتهاد فيه وهو الاستدلال عليه والا فالمجتهد فيه قد يدرك بالحساس ايضا فليس من المتواتر لجواز الغلط فيه كما تقدم وذلك **كاخبار الفلاسفة** المتقدم بيانهم اول الكتاب **بقدم العالم** على ما تقدم بيانه هناك فانه عن اجتهاد واستدلال فلا يكون من المتواتر ثم شرع في الاحاد فقال **والاحاد** اي ما سيعلم وقوله **وهو مقابل المتواتر** تصريح بانحصار الخبر في القسمين اعني المتواتر والاحاد اذ معنى مقابلته له انه ما عداه فلا ثالث لهما وان فهم ذلك من قول المص السابق ينقسم الى قسمين لانه ليس صريحا في انحصاره في القسمين فربما يتوهم عدم ارادة حصره فيهما وتعريض بمن جعل المستفيض وهو الشايع عن اصل واقل عدد رواته اثنان وقيل ثلاثة كذا في جمع الجوامع وعبارة ابن الحاجب تبعا للامدي المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة وذكر شيخ مشايخنا في شرح لبه لب القول الاول للفقها والثاني للمحدثين والثالث للاصوليين قسما ثالثا غير مندرج تحت الاحاد والشارة الى مباينته كليا للمتواتر فانه المتبادر من المقابلة وان امكن ارادة المباينة الجزئية ويوخذ من ذلك مباينة المستفيض من افراده كليا للمتواتر لكن في شرح النخبة لشيخ الاسلام والحافظ خلافه حيث حكم بان كل متواتر مشهور من غير عكس ثم قال ان المشهور هو المستفيض على راي جماعة من ايمة الفقها الى ان قال ومنهم من غاير بين المستفيض والمشهور بان المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء اي في الكثرة بان يكون كل طبقة ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة وهكذا والمشهور اعم من ذلك ومنهم من غاير على كيفية اخرى انتهى **وهو** اي الاحاد الخبر **الذي يوجب العمل** بشرطه من العدالة وغيرها اي يكون سببا في وجوب العمل بمضمونه واختلفوا فقيل الوجوب بالعقل وان دل السمع ايضا وذلك لانه لو لم يوجب العمل به لتعطلت وقايع الاحكام المروية بالاحاد وهي كثيرة جدا ولا سبيل الى القول بذلك وقيل بالسمع دون العقل ورجحه كثير وهو المطابق لما هو المعتمد عند اهل السنة وان نقل الاول عن جماعة منهم وذكر

لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الاحاد الى القبايل والنواحي لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولا انه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فايدة لايقال هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان لا يجب العمل بخبرهم ونكون فايده بعثهم جواز العمل دون وجوبه لانا نقول المراد انه كان يبعثهم لتبليغ الاحكام التي منها وجوب الواجبات وحرمة المحرمات ليعتقدوا ذلك ويلتزموا العمل به كما هو معلوم من سياق تلك الاخبار فلو لم يجب العمل بخبر الاحاد لم تحصل الفايدة المقصودة من البعث وذلك من العبث الذي لا يليق بالشارع ولان الصحابة والتابعين استدلوا بخبر الواحد وعملوا به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى متكررا شايعا ذايعا ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وقد علم من سياقها ان العمل بها لا بغيرها وانه لظهورها وافادتها الظن لا بخصوصيات تلك الاخبار ولا يعارض ذلك ما وقع لبعض الصحابة من انكار بعض الاخبار كانكار ابي بكر خبر المغيرة في ميراث الجد حتى رواه محمد بن سلمة وانكار عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد لانهم انما انكروا ذلك مع الارتياب وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع فيه على ان انضمام نحو محمد بن سلمة الى المغيرة وابي سعيد الى ابي موسى لا يخرج الخبر عن كونه خبر واحد وقد قبلوه مع ذلك وينبغي ان يكون المراد بوجوب العمل وجوب كل من الاعتقاد والعمل كما اشرنا اليه وظاهر ان محل الوجوب حيث لا معارض كما علم مما سبق في فصل التعارض ومما ياتي في ترتيب الادلة ولا يخفى انه اذا وجب العمل بخبر الواحد الاحاد مع انه لا يفيد الا الظن فبالخبر المتواتر بالاولى فاقتصار المص على بيان وجوب العمل بخبر الاحاد لظهور الوجوب في المتواتر لا لتخصيص الاحاد به **ولا يوجب** بنفسه ايجابا عاديا **العلم** اي حصول العلم بمضمونه على الوجه السابق في المتواتر الذي منه كون الراوي الجماعة المذكورة بدليل المقابلة وان وجب ذلك بواسطة القراين الزايدة على القراين التي لا ينفك الخبر عنها عادة او التي لا تنفك حيث لم يكن الراوي الجماعة المذكورة او بواسطة العلم بمضمونه بالضرورة او بالنظر كما تقدم بيانه في الكلام على المتواتر وانما لم يوجب بنفسه حصول العلم عند انتفا القراين مطلقا وكون الراوي الجماعة المذكورة **لاحتمال الخطأ** عادة فانه راويه لم يبلغ مبلغا يمتنع عادة وقوع الكذب منه والتواطي من مثله في كل الطبقات او بلغ ذلك لكن لم يكن هو في الاصل عن محسوس بل عن اجتهاد قال التاج الفزاري وفي هذا الرسم نظر فان وجوب العمل بخبر الاحاد غير داخل في حقيقته بل هو حكم من احكامه استفيد من دليل خارج عنه فلو اقتصر على ان الاحاد ما لا يوجب العلم كفاه ذلك اذ كل خبر لا يفيد العلم هو خبر واحد انتهى ولا يخفى ما فيه فان كون وجوب العمل خارجا عن حقيقته لا ينافي وقوعه في رسمه بل يقتضيه فان الرسم هو التعريف بالامر الخارج فلا يصح توجيه النظر بخروجه عن حقيقته على ان عدم ايجاب العلم خارج ايض عن حقيقته فلا وجه

للاعتراض بذلك دون هذا بل الوجه في الاعتراض علي هذا الرسم ان يقال الرسم بالحكم
يوجب الدور لان تصور الحكم متاخر عن تصور المحكوم عليه فاذا عرف المحكوم عليه بالحكم
تاخر تصوره عن تصور الحكم فيلزم توقف تصور كل منهما علي تصور الاخر وذلك دور ويجاب
بان المتاخر تصوره عن تصور خبر الاحاد وهو وجوب العمل بخبر الاحاد وهذا ليس ماخوذا
في التعريف لا وجوب العمل بالخبر لانه لا يختص في الاحاد لتحققه في المتواتر اذ يجب العمل به
ايضا وهذا هو الماخوذ في التعريف فالمتواتر داخل في قوله يوجب العمل خارج بقوله ولا يوجب
العلم وبان هذا تعريف لفظي فهو بالنسبة لمن عرف الخبر الذي يوجب العمل دون العلم وجهل ان
خبر الاحاد موضوع في الاصطلاح بازائه واما قوله فلو اقتصر علي الاحاد لما لا يوجب العلم كفاه
فيجاب عنه بانه اراد زيادة الفائدة بالتنبيه علي هذا الحكم للاحاد ولعمري ان هذا من
محاسنه فان قلت قوله يوجب العمل يخرج خبر الفاسق ونحوه مع انه من الاحاد فيبطل
انحصار الخبر في القسمين فهو قيد مضر يجب اسقاطه قلت يمكن ان يجاب بان المراد ما يوجب
العمل بشرطه كما اشرنا اليه او حيث لا مانع او باعتبار نوعه وخبر الفاسق ونحوه كذلك وينقسم
اي الاحاد الى قسمين مسند ومرسل وينحصر فيهما ان دخل المنقطع والمعضل في المرسل
علي ما سياتي فالمسند ما اي احاد اتصل اسناده ظاهرا بان صرح برواته كلهم
في سائر الطبقات قال التاج التبريزي في شرحه اصل الاسناد في اللغة اسناد احد
الجسمين الي الاخر ثم استعمل في المعاني فقيل اسند فلان الخبر الي فلان اذا عزاه اليه
او تلقاه منه ثم استعمل المحدثون الاسناد بمعني رواية الشخص عن الشخص الي اصل
الخبر انتهي وعرف شيخ الاسلام والحفاظ في شرح النخبة الاسناد تارة بقوله والاسناد حكاية
طريق المتن انتهي اي وهي الرجال الناقلون والمتن هو غاية ما ينتهي اليه الاسناد من
الكلام وتارة بقوله وهو الطريق الموصلة الي المتن انتهي وكل منهما صادق مع سقوط بعض
الرواة وذلك موافق لكلام المصنف لان تقييده الاسناد بالاتصال يقتضي تحققه بدونه الا ان
يقال المتبادر من حكاية طريق المتن حكايتها بتمامها ومن الطريق الموصلة تمام الطريق الموصلة
وقول الشارح بان صرح برواته يجوز بناؤه علي كل من تفسير الاسناد بحكاية طريق المتن وتفسيره
بالطريق الموصلة الي المتن فيكون تفسيرا للاتصال لان اتصال حكاية الرجال او الرجال عبارة
عن اتصال ذكر الرجال وذلك بالتصريح بجميعهم وعلي تفسيره برواية الشخص عن الشخص
الي اصل الخبر كما تقدم عن التاج فيكون تفسيرا لسبب الاتصال لان اتصال رواية الشخص
عن الشخص الي اصل الخبر يتحقق بالتصريح بجميع الرواة وانما قيدنا اتصال الاسناد بقولنا
ظاهرا لانه المعتبر فيه قال شيخ الاسلام والحفاظ في النخبة والمسند مرفوع صحابي بسند
ظاهره الاتصال قال في شرحها وقولي صحابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي فانه مرسل
او من دونه فانه معضل او معلق وقولي ظاهره الاتصال يخرج ما ظاهره الانقطاع
الخفي كعنعنة المدلس والمعاصر الذي لم يثبت لقيه لا يخرج الحديث عن كونه مسندا

ويدخل ما فيه الاحتمال وما يوجد
فيه حقيقة الاتصال من باب
اولى ويفهم من التعبير بالظاهر
ان انقطاع
ح

الاطباق الايمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه وهكذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وسياتي بيان المعضل والتعليق استعمله بعضهم بمعنى حذف واحد فاكثر على التوالي من اول الاسناد وعزو الحديث الى ما بعد المحذوف من رواته وبعضهم بمعنى حذف كل الاسناد كقوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم او قال ابن عباس وقال النووي في مختصر التقريب المسند قال الخطيب البغدادي هو عند اهل الحديث ما اتصل سنده الى منتهاه قال السيوطي في شرحه فشمل المرفوع والموقوف والمقطوع وتبعه ابن الصباغ في العدة والمراد اتصال السند ظاهرا فيدخل فيه ما فيه انقطاع خفي كعنعنة المدلس والمعاصر الذي لم يثبت لقيه لاطباق من خرج المسانيد على ذلك انتهى ثم قال النووي واكثر ما يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره انتهى والمرفوع هو ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة قولا كان او فعلا او تقريرا ولا يقع مطلقه على غيره متصلا كان او منقطعا بسقوط الصحابي منه او غيره والموقوف هو المروي عن الصحابة قولا لهم او فعلا او تقريرا متصلا كان اسناده او منقطعا ويستعمل في غيرهم كالتابعين مقيدا فيقال مثلا وقفه فلان على الزهري والمقطوع هو الموقوف على التابعي قولا له او فعلا هكذا في التقريب وبه يعلم ان قول السيوطي فشمل المرفوع والموقوف اي في الجملة فتامله لا يقال اخذ الاسناد في تعريف المسند يوجب الدور لانا نمنع ذلك بان معرفة المشتق منه لا تتوقف على معرفة المشتق وانما الامر بالعكس فلم تتوقف معرفة الاسناد على معرفة المسند فلا دور نعم قد يوجه الايراد بان الاسناد مضاف الى ضمير المسند فتتوقف معرفته على معرفة المسند فيجي الدور ويدفع بان الضمير المضاف اليه الاسناد عايد على ما المفسرة بالاحاد ثم نظر التلخ الغزاري في هذا الحد بان المسند اسم مفعول من اسند ومن لا يعرف المصدر لا يعرف اسم المفعول من ذلك المصدر فان من لا يعرف المضروب فكان الواجب تعريف الاسناد اولا ثم تعريف المسند به انتهى ويجاب بانه هنا تعريف لفظي فالمخاطب به من عرف معنى الاسناد ولم يعرف ان المسند موضوع لماذا اصطلاحا **والمرسل** في اصطلاح الاصوليين والفقها **ما** اي احاد **لم يتصل اسناده** ظاهرا **بان اسقط بعض رواته** واحدا كان او اكثر سوا كان الراوي المرسل له تابعيا من كبار التابعين كابن المسيب او صغارهم كالزهري او غير تابعي ممن بعده ولهذا اطلق قوله لم يتصل اسناده لكنه يشمل ايضا قول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم مسقطا للواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم وقول غير الصحابي قال فلان قال النبي صلى الله عليه وسلم مسقطا للواسطة بينه وبين فلان او بين فلان وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويوافقه في الاول مفهوم قوله الاتي فان كان من مراسيل غير الصحابة وصريح قول الشرح الاتي اما مراسيل الصحابة الخ وعليها قوله في شرح مسلم

من لا يعرف معنى الضمير

واما

واما المرسل فهو عند الفقهاء واصحاب الاصول والخطيب الحافظ ابي بكر البغدادي وجماعة
من المحدثين ما انقطع اسناده علي اي وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع وقال
جماعة من المحدثين او اكثرهم لا يسمى مرسلا الا ما اخبر به التابعي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم اي عن قوله او فعله او تقريره انتهى وفسر المنقطع قبل ذلك بقوله واما المنقطع
فهو ما لم يتصل اسناده علي اي وجه كان انقطاعه فان كان الساقط رجلين فاكثر سمي ايضا
معضلا بفتح الضاد المعجمة انتهى لكن مقتضي ما في جمع الجوامع كمختصر ابن الحاجب وشرحهما
وغيرهما من حد المرسل بانه قول غير الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم مسقطا للواسطة
بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم خروج كلا الامرين عن المرسل وقد يمنع اقتضاء خروج
الثاني بانه يصدق عليه قول غير الصحابي قال النبي مسقطا للواسطة بينه وبين النبي
وزيادة قال فلان وكون الساقط بينه وبين فلان او بعده لا يمنع ذلك الصدق وحكى امام
في البرهان ان من صور المرسل ان يقول الراوي اخبرني رجل عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم او عن فلان الراوي من غير ان يسميه والذي قاله الحاكم ان هذا منقطع وليس بمرسل
قال العراقي وكل من القولين خلاف ما عليه الاكثرون فانهم ذهبوا الى انه متصل في سنده
مجهول ولا يخفى مخالفة ظ الورقات في ذلك لما في البرهان وذكر فيه من صوره ايضا اسناد
الاخبار الى كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم والغا التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل
بناقل الكتب ولو ذكر من يعزى الخبر الى الكتاب ناقل الكتاب بوجه ما له التحق الحديث بالمسلات
انتهى وجعل البيهقي ما رواه التابعي عن رجل من الصحابة لم يسم مرسلا قال العراقي وليس
بجيد اللهم الا ان كان يسميه مرسلا ويجعله حجة كمراسيل الصحابة فهو قريب واما في اصطلاح
المحدثين اي بعضهم او اكثرهم علي ما يستفاد مما سبق عن شرح مسلم فهو قول التابعي قال
النبي صلى الله عليه وسلم كذا او فعله او قرر عليه مسقطا للواسطة بينه وبين النبي صلى
الله عليه وسلم فان كان هذا القول من تابع التابعين فمنقطع اي فخذ منه والا فهو اعم
كما يستفاد من تعريفه الاتي او ممن بعدهم فمعضل بفتح الضاد اي فخذ منه وهو ما سقط
منه راويان فاكثر والمنقطع ما سقط منه راو فاكثر فان سقط منه راويان من موضعين
مثلا كل راو من موضع فهو منقطع من موضعين وعرفه العراقي بما سقط منه قبل الصحابي رجل
الصحابي لينفرد عن المعضل بقوله راو واحد وعن المرسل بقوله غير الصحابي فيكون
مباينا علي هذا الكل منهما وعبارة العضد المنقطع انه يكون بين الراو وبين رجل ولم يذكر
وفي قبوله نظر يعرف مما ذكر في المرسل انتهى واورد علي تخصيص المرسل بالتابعي من سمع
من النبي صلى الله عليه وسلم وهو كافر ثم اسلم بعد موته فهو تابعي اتفاقا وحديثه ليس بمرسل
بل موصول لا خلاف في الاحتجاج به ومن راي النبي صلى الله عليه وسلم غير مميز كمحمد
بن ابي بكر الصديق فانه صحابي وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول ويمكن ان يجاب عن
الاول بانه يعتبر في المرسل اسقاط الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم

وما ذكر ليس فيه ذلك وعن الثاني بانه في حكم المرسل وليس بمرسل فليتأمل وفي نسخة شرح
عليها التاج الفزاري والمرسل ان كان من مراسيل غير الصحابة الخ ثم اعترضها بقوله
وذكر حكم المرسل ولم يبين حقيقته انتهي ويجاب بانه ترك بيان حقيقته علي هذه
النسخة لفهمها من مقابلة غير صحابي **فان كان** المرسل **من مراسيل غير الصحابة رضي
عنهم** بان كان المرسل بكسر السين غير صحابي **فليس بحجة** وفاقا للاكثر منهم الامام الشافعي
والقاضي الباقلاني قال الامام مسلم في صدر صحيحه واهل العلم بالاخبار وقال ابن عبد
البر هو قول اهل الحديث وقال ابن الصلاح انه المذهب الذي استقر عليه اراء جماهير
حفاظ الحديث ونقاد الاثر **لاحتمال ان يكون الساقط** من رواته **مجروحا** اي متصفا
بما يخل بعدالته قال الشيخ في شرح جمع الجوامع وان كان صحابيا لاحتمال ان يكون ممن طرا له
قادح انتهي ويشكل عليه قوله الاتي لان الصحابة كلهم عدول انتهي ومن ثم روي البخاري
عن الحميدي قال اذا صح الاسناد عن الثقات الي رجل من الصحابة فهو حجة
وان لم يسم ذلك الرجل وقال الاثرم قلت لاحمد بن حنبل اذا قال رجل من التابعين حدثني
رجل من الصحابة ولم يسمه فالحديث صحيح قال نعم وفرق الصيرفي من الشافعية بين ان
يرويه التابعي عن الصحابي معنعنا او مصرحا بالسماع قال العراقي وهو حسن متجه وكلام
من اطلق قبوله علي هذا التفصيل انتهي وعدم تسمية المروي عنه لا يستلزم تعديله لانه
قد يروي عن غير عدل وقد يخفي عليه جرح من ظنه عدلا ولو سماه اطلع غيره علي جرحه فان
جعلت العلة هذا المجموع لم يشكل القبول في نحو قول الشافعي اخبرني الثقة ولانهم اتفقوا
علي رد مرسل الشهادة بان لا يذكر الشاهد من شهد علي شهادته ولم يجعلوا تركه تعديلا فكذا
الرواية بجامع اشتراط العدالة فيهما وقد يفرق بان باب الرواية اوسع واحتج بالمرسل جمع
من اهل العلم منهم مالك واحمد في المشهور عنهما وابو حنيفة وقال ابن جرير اجمع التابعون
باسرهم علي قبول المرسل ~~علي قبول المرسل~~ ولم يات عنهم انكاره ولا عن احد من الايمة بعدهم
الي راس المايتين قال ابن عبد البر كانه يعني الشافعي اول من رده وبالغ بعضهم فقواه علي المسند
وقال من اسند فقد احالك ومن ارسل فقد تكفل لك قال النووي في شرح المهذب وقيد
ابن عبد البر وغيره ذلك بما اذا لم يكن مرسله ممن لا يحترز ويرسل عن غير الثقات فان كان
فلا خلاف في رده وقال غيره محل قبوله عند الحنفية اذا كان مرسله من اهل القرون
الثلاثة الفاضلة فان كان من غيرها فلا لحديث ثم يفشو الكذب صححه النساي **الا مراسيل**
من عرف من عادته انه لا يروي الا عن عدل كمراسيل **سعيد بن المسيب** بفتح اليا
المشددة في الاكثر عند المحدثين **من التابعين** جمع تابع بمعني التابعي وهو من
لقي الصحابي وقيل من صحبه كالخلاف في الصحابي كذا في شرح مسلم ومشي في جمع
الجوامع علي اشتراط اطالة الاجتماع بالصحابي في صدق اسم التابعي والصحابي من اجتمع
مومنا بمحمد صلي الله عليه وسلم ولو لحظة وقيل يشترط اطالة الاجتماع به وفيه كلام

لا يحتمله

لايحمل هذا المختصر بطلب من الايات البيان رضي الله عنه فانه اسقط الصحابي
الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم وعزاها اي نسب تلك المراسيل الى النبي
صلى الله عليه وسلم فهي حجة وانها اي الحال انها فتشت ولما كانت تلك المراسيل معتشة
عنها الا مفتشة فان المفتش عنه ما يلتمس من غيره والمفتوش ما يلتمس منه غيره قال
اي فتش عنها اي عن حالها فان المفتش عنه ليس هو نفسها فانها معلومة ابتداء بل هو
حالها من الاسناد والارسال اذ هو المجهول انتهى ولعل لفظ عن في مثل ذلك التعليل فوجدت
مسانيد حكما اي رواها الصحابي اسقطه اي ترك ذكره عن النبي صلى الله عليه الذي ح
وسلم متعلق برواها والصحابي عدل واسقاط العدل كذكره وهو اي الصحابي المذكور
في الغالب من تلك المراسيل او من الاحوال او الازمان فيها وهو متعلق بالنسبة صهره
اي ابو زوجته لا زوج بنته فان الصهر يتناول كلا منهما وهو ابو هريرة رضي الله
عنه وكمراسيل ابي سلمة بن عبد الرحمن يروي ايضا عن ابي هريرة رضي الله عنه قال التاج
وفي هذا التعليل نظر فانها اذا ظهرت مسندة كان الاحتجاج بالمسند لا بالمرسل فاستثناؤها وها
من جملة المراسيل مستدرك على هذا التقدير انتهى وجوابه ان التفتيش والوجدان
المذكورين لا يخرجها عن الارسال باعتبار الرواية لانطباق حد الارسال عليها وان
كان لها حكم المسند ولو سلم فوصفها بالارسال باعتبار ما قبل التفتيش والوجدان ولو
سلم فالاستثنا منقطع لدفع توهم ان ارسالها ابتداء يسقط اعتبارها مطلقا ومحل
عدم حجية المرسل في غير المستثنى اذا كان من مراسيل كبار التابعين كقيس بن ابي
حازم وابي عثمان النهدي وابي رجا العطاردي اذا لم يسنده غير رواية ولا ارسله
راو اخر يروي عن غير شيوخ الاول ولا عضده قول صحابي ولا قول اكثر اهل العلم ولا
قياس المعنى ولا انتشاره من غير نكير ولا عمل اهل العصر على وفقه والا كان حجة وفايدة
حجيته اذا اسنده غير راويه اسنادا لم يشتمل على ضعف او عضده قياس المعنى مع ان
كلا الامرين من الاسناد والقياس كاف في اثبات الحكم قال الاسنوي والترجيح عند تعارض
الاحاديث فان احد الحديثين المقبولين يرجح على الاخر اذا عضده قياس او حديث اخر
مقبول انتهى اما اذا كان من مراسيل صغار التابعين كالزهري ونحوه فهو باق على عدم حجيته
وان انضم اليه ما ذكر لشدة ضعفه وذلك لان غالب رواية الكبار عن الصحابة فيقوى الظن
بان المحذوف صحابي فاذا انضم اليه شيء مما ذكر قوي به فقبل قال بعضهم وح فينبغي ان يكون
الضابط للتابعي الكبير انه من اكثر رواياته عن الصحابة والصغير من اكثر رواياته
عن التابعين واما ضبط الصغير بانه من لم يلق الا الواحد والاثنين ونحوهما من
الصحابة فلا يلايم تعليلهم بما تقدم اما مراسيل الصحابة رضي الله عنهم بان يروي
صحابي عن صحابي اي يسمع مثلا منه مرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم مثلا
ثم اذا رواه لغيره يسقط الصحابي الثاني مثلا وهو الواسطة بينه وبين النبي صلى الله

عن صحابي

عليه وسلم **فحجة** اي فهو حجة **لان** الظاهر انه يرويه عن صحابي بل نقل الاكثر من العلماء الخلف
والسلف على ان **الصحابة كلهم عدول** فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة
فيكون الساقط عدلا واسقاط العدل كذكره قال الابياري في شرح البرهان لسنا نعني
بقولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله عليه وسلم يوما او زاره او اجتمع به لغرض وانصرف
وانما نعني به الذين لازموه وعزروه ونصروه انتهى قال العلائي وهذا قول غريب يخرج
كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث
وعثمان ابن ابي العاصي وغيرهم ممن وفد عليه صلى الله عليه وسلم ولم يقم عنده الا قليلا
وانصرف وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار اقامته من اعراب
القبائل والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور وهو المعتبر انتهى وهو كما قال فان
قلت ان صورت المسئلة بما اذا علم كون الساقط صحابيا كما هو قضية قوله بان يروي
صحابي عن صحابي وقوله لان الصحابة كلهم عدول ورد ان مراسيل غير الصحابة كذلك
فانه اذا علم كون الساقط فيها صحابيا كانت حجة فلا معنى للتفرقة بينهما وان صورت
بما اذا جهل ذلك كما هو قضية التفرقة بين مراسيل الصحابة وغيرها اشكل الفرق
بين مراسيل الصحابة ومراسيل غيرهم مع وجود احتمال كون الساقط مجروحا في الجميع
واشكل الجزم بتصوير المسئلة بان يروي صحابي عن صحابي والتعليل بان الصحابة كلهم
عدول قلت ينبغي ان يكون المراد الثاني والفرق ظهور كون الساقط صحابيا في مراسيل
الصحابة بخلاف مراسيل غيرهم لان الظاهر الغالب رواية الصحابي عن الصحابي ورواية
غير الصحابي عن غيره والجزم بالتصوير المذكور والتعليل بما ذكر بناء على ذلك فان قلت
لم قال بان يروي صحابي عن صحابي الخ ولم يقل بان يقول الصحابي قال النبي صلى الله
عليه وسلم كما عبروا بذلك في تفسير مرسل غير الصحابة قلت لان مقصوده تصوير مرسل
الصحابة وفاء بمفهوم قول المصنف فان كانت من مراسيل غير الصحابة ولا يتحقق كون
مروي الصحابي مرسلا الا اذا علم كونه روي بالواسطة وقول الصحابي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يظهر منه الارسال بل الاسناد ولهذا قال في جمع الجوامع وشرحه
للمحلي الصحيح يحتج بقول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم لانه ظاهر في سماعه منه
وقيل لا يحتج به لاحتمال ان يكون بينه وبين صحابي اخر وقلنا يبحث عن عدالة الصحابي
او تابعي انتهى فتلخيص تصوير كلام الشارح هنا بما اذا علم كون الصحابي روي بالواسطة
بان علم انه لم يحضر النبي صلى الله عليه وسلم لنحو صغر سنه وجهل كون تلك الواسطة صحابيا
والعنعنة مصدر عنعن الحديث يعنعنه اذا رواه بلفظ عن فلان اي الرواية بلفظ
عن فلان **بان يقال حدثنا فلان عن فلان الخ** اي الى اخر ما يذكره القائل ان ذكر زيادة
على ذلك من غير بيان للتحديث والاخبار والسماع **تدخل على الاسناد** المتصل والا
فمطلق الاسناد لا يستلزم الاتصال الذي هو المقصود هنا على ما علم مما تقدم **اي** تدخل

مطلقا
ح

علي
تدخل

تدخل على الاسناد المتصل والاصطلاق الاسناد لا يستلزم الاتصال الذي هو اخص منها
على ما علم ما تقدم على حكمه وهو قبوله والعمل به يعني تجامعه ولا تنا فيه فيكون الحديث
المروي بهما اي بالعنعنة والبالالة داخلا في حكم الحديث المسند المروي بغيرهما
مما يشعر بالتحديث او نحوه بان يثبت له الحكم الثابت للمسند المذكور من القبول والعمل
به لا في حكم الحديث المرسل المتقدم بيانه من رده وعدم العمل به وانما كان في حكم المسند
لا الموسل لاتصال سنده بالتصريح بجميع رواته في الظ لان الظ من العبارة فيحمل
على الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذي عليه العمل وقول الجماهير من اصحاب الحديث
والفقه والاصول بل ادعى ابن عبد البر في مقدمة التمهيد اجماع ائمة الحديث عليه
كما قاله العراقي لكن يشترط ان يكون المعنعن بكسر العين غير مدلس وان يمكن لقا
بعض المعنعنين بعضا وفي اشتراط ثبوت اللقا وطول الصحبة ومعرفته بالرواية
عنه خلاف منهم من لم يشترط شيا من ذلك وهو مذهب الامام مسلم بل ادعى الاجماع
فيه ومنهم من شرط ثبوت اللقا وحده وهو مذهب علي بن المديني والبخاري وابي بكر
الصيرفي الشافعي والمحققين قال النووي وهو الصحيح ومنهم من شرط طول المدة الصحبة وهو
ابو المظفر السمعاني ومنهم من شرط معرفته بالرواية عنه وهو ابو عمرو الداني واذا قال الراوي
حدثنا الزهري ان ابن المسيب قال كذا او حدث بكذا او فعل كذا او ذكر او روى او نحو ذلك فقال
جمع منهم الامام احمد لا يلتحق ذلك بعن بل يكون منقطعا حتى يتبين السماع وقال الجمهور
هو كعن محمول على السماع بالشرط المتقدم قال النووي وهذا هو الصحيح انتهى وقد يقتضي
قوله في حكم المسند انه ليس مسندا حقيقة اصطلاحا لكن مقتضى كلامهم خلافه واذا قرا
الشيخ الحديث من حفظه او كتابه املا او لا وغيره يسمعه ولو من وراء حجاب حيث
عرف صوته يجوز للراوي اي لمن اراد رواية ما قراه الشيخ عنه ممن سمعه ان يقول
حدثني او اخبرني او حدثنا او اخبرنا او انبانا او سمعت فلانا يقول او قال لنا فلان
او ذكر لنا فلان بلا خلاف في جواز جميع ذلك كما قاله القاضي عياض قال العراقي وما قاله متجه
انه لا يجب على السامع ان يبين هل كان السماع املا او عرضا نعم ينبغي عدم الاطلاق في
انبانا بعد اشتهار استعمالها في الاجازة لانه يودي الى اسقاط المروي بها عند من لا يحتج
بالاجازة لظنه ان الرواية بالاجازة قال بعضهم وما قاله متجه لكن ان ادى اطلاق غير
انبانا الى ما ادى اليه اطلاقها من اسقاط المروي كان الحكم كذلك انتهى وقضية اطلاقهم
جواز قول ما ذكر انه لا فرق فيه بين قصد الشيخ اسماعه وعدمه لكن قال غير واحد من
الاصوليين كالامدي والاسنوي والعضد ان قصده اي الشيخ اسماعه وحده او مع غيره
فله ان يقول حدثني او اخبرني او حدثنا او اخبرنا والا فلا بل يقول قال فلان كذا او اخبر
او حدث او سمعته يقول او يحدث او يخبر انتهى وعبارة الاحكام وان لم يقصد
اسماعه فليس له ان يقول حدثنا او اخبرنا لانه يكون كاذبا في ذلك بل له ان يقول قال

فلان كذا او سمعته يقول كذا او يحدث بذلك او يخبر بكذا انتهي ويستفاد من ذلك انه لا فرق
في جواز الرواية اي علي الجملة بين كون قراة الشيخ عن قصد وكونها اتفاقية وبذلك صرح الماوردي
والروياني ولا يمنع انه يأذن للسامع في روايته المسموع او يمنعه منها بنحو قوله لا ترو عني او رجعت
عن اخباركم او ما ذدثت لك في روايته عني وهكذا ذكره نعم ان اسند المنع الي نحو خطا منه فيما
حدث به او شك فيه امتنعت الرواية عنه ولا يمنع ان يعم حضور السامع او يجهله او يقول
اخبركم ولا اخبر زيدا مثلا وهو كذلك ايض وان قرا هو اي غير الشيخ علي الشيخ من كتاب
او حفظ وهو يسمعه قال العضد كغيره من غير ان ينكر عليه ولا وجد امر يوجب السكوت
عنه من اكراه او غفلة او غيرهما من المقدورات المانعة عن الانكار انتهي سوا حفظ الشيخ ما قرئ
عليه او لا فيقول بجواز اصطلاحا اذا اراد روايته ما قري عليه عنه ومثله من
سمع قراته عليه اخبرني وان لم يقيده بنحو قوله قراة او بقراتي عليه ولا يقل اي لا يجوز
له اصطلاحا اي لا ينبغي ان يقول حدثني من غير تقييد لانه لم يحدثه وصيغة حدثني
صريحة في كون المروي عنه حدثنا بخلاف اخبرني هذا مذهب الشافعي رضي الله عنه
واصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور اهل الشرق وعزي الي اكثر المحدثين والي ابن جريج
والاوزاعي وابن وهب قال النووي كابن الصلاح وصار الفرق بينهما هو الشايع الغالب ب
علي اهل الحديث قال ابن الصلاح وهو اصطلاح منهم ارادوا به التمييز بين النوعين
والاحتجاج له من حيث اللغة فيه عنا وتكلف انتهي نعم الاحوط ان يقول قرات
علي فلان ان قرا بنفسه او حاكيا عليه وانا اسمع ان لم يقرا بنفسه ويلي ذلك عبارات
السماع مقيدة كحدثنا بقراتي او قراة عليه وانا اسمع او اخبرنا بقراتي او قراة عليه
وانا اسمع ومنهم اي الاصوليين من اجاز حدثني ايض من غير تقييد وعليه اي
علي الجواز عرف اهل الحديث قيل انه مذهب مالك وسفيان بن عيينة والبخاري
ومعظم الحجازيين والكوفيين وحكاه القاضي عياض عن الاكثرين ومنهم من اجاز
سمعت ايض وروي عن مالك والسفيانين والصحيح المنع ومنهم من منع اطلاق
حدثنا واخبرنا كالامام احمد والنسايي قال الخطيب وهو مذهب خلق كثير من
اصحاب الحديث وقال الحاكم الذي اختاره وعهدت عليه اكثر مشايخي وايمة عصري
ان يقول الراوي فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ حدثني وفيما سمعه منه مع غيره
حدثنا وفيما قراه عليه بنفسه اخبرني وفيما قري بحضرته اخبرنا واستحسنه
ابن الصلاح والنووي فان شك هل كان وحده او مع غيره فالاظهر ان يقول حدثني
او يقول اخبرني لا حدثنا ولا اخبرنا لان الاصل عدم غيره وكذا لو شك هل قرا بنفسه
او سمع بقراة غيره فيقول اخبرني كما نقله العراقي عن ابن الصلاح ثم قال وفيه
نظر لانه يتحقق سماع نفسه ويشك هل قرا بنفسه والاصل انه لم يقرا وقد
حكي الخطيب عن البرقاني انه كان يشك في ذلك ويقول قرانا علي فلان قال وهذا

حسن لان ذلك يستعمل فيما قراه غيره ايضا كما قاله احمد بن صالح والنفيلي قال النووي
كابن الصلاة وكل هذا مستحب باتفاق العلماء لا واجب ولا يجوز ابدال حدثنا
بلفظ اخبرنا او عكسه في الكتب المؤلفة وان كان في اقامة احدهما مقام الاخر خلاف لا في
نفس ذلك التصنيف بان يغير ولا فيما ينقل من الاجزاء والتخاريج وما سمع من لفظ
المحدث ففي ابداله الخلاف في الرواية بالمعنى فعلى الجواز يجوز الابدال ان كان
قائله يرى التسوية بينهما ويجوز اطلاق كليهما بمعنى والا فلا ومنع الامام احمد
الابدال جزما **وان اجاز** اي اجاز الراوي واحدا او اكثر **الشيخ** برواية شي
معين او غير معين **من غير** وجود **قراءة** من احد اي بغير ان يذكر الشي بان لم يقراه
الراوي على الشيخ لا بنفسه ولا بغيره ولا قراءة غيره على الشيخ وهو يسمعه ولا قراءة
الشيخ وهو يسمعه كان قال الشيخ اجزتك او اجزتكم او اجزت فلانا الفلاني البخاري او جميع
مسموعاتي او مروياتي فهل تجوز الرواية بها اختلف فيه فمنعها جماعات من الفقهاء
والمحدثين وحكاه الامدي عن ابي حنيفة وابي يوسف والقاضي عبد الوهاب عن مالك
وهو احدى الروايتين عن الشافعي والصحيح الذي استقر عليه العمل وهو قول الجمهور
من اهل الحديث وغيرهم بل ادعى القاضي عياض وغيره الاجماع على جواز الرواية كالعمل
بها وجعلها بعضهم اهل الظاهر كالمرسل في عدم العمل به ونقل عن الاوزاعي عكسه وهو مع جواز التحديث به ح
العمل بها دون التحديث واحتج ابن الصلاح للجواز بانه اذا جاز له ان يروي عنه مروياته
فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا واخباره بها غير متوقف على التصريح
قطعا كما في القراءة وانما الغرض حصول الافهام والفهم وذلك حاصل بالاجازة المفهمة
واذا قلنا بالجواز **فيقول الراوي** اي المجاز اذا اراد الرواية عنه **اجازني او اخبرني** اراد ح
او حدثني او اجازنا او اخبرنا او حدثنا اي فلان **اجازة** واورد التاج الفزاري
ان هذا كلام متهافت فان الاخبار ان يحدثه والاجازة ان لا يحدثه بل يقتصر على الاذن قال ح
له في الرواية والجمع بين الامرين ممتنع ثم قال والاولى ان يقول اجازني فان
ذكر اخبرني او حدثني مع قوله اجازة فيه نوع تناف كما تقدم بيانه انتهى ويجاب بان
الاخبار في اصطلاحهم يراد به مطلق الاذن والاعلام ولو ضمنيا وان تبادر منه
التحديث فيصدق بما تضمنته الاجازة فلا تنافي بينهما مطلقا بل التقييد بالاجازة
لبيان انه احد محتمليه لان المراد اصطلاحا وانما يجي الاشكال لو اريد معنى الاخبار اللغوي
على انه لو اريد ذلك كان تقييده بالاجازة يبين ان المراد به الاخبار الذي تضمنته
الاجازة قال الامدي وفي اطلاق حدثني واخبرني اي وحدثنا واخبرنا من صانه
الاظهر وعليه الاكثر انه لا يجوز وصححه ابن الصلاح والنووي ايضا وحكي مقابله
عن مالك واهل المدينة وصححه امام الحرمين وعن الاوزاعي تخصيص الاجازة بخبرنا اهل ح
بالتشديد وتخصيص القراءة باخبرنا بالهمز قال العراقي ولم يخل من النزاع

لان خبر والخبر بمعنى واحد لغة واصطلاحا واختار ابن دقيق العيد انه لا يجوز في
الرواية اخبرنا لا مطلقا ولا مقيدا لبعد دلالة لفظ الاجازة على الاخبار اذ معناه
في الوضع الاذن في الرواية واصطلح قوم من المتاخرين على اطلاق انبانا في الاجازة
والمعروف عند المتقدمين انها بمنزلة اخبرنا وفي العضد كابن الحاجب يقول نبانى
بالاتفاق للعرف فانه انبا عرفا وان كان هو الاخبار لغة انتهى والاجازة على معين
بوصف العموم كاجزت جميع المسلمين او كل واحد او كل من ادركني جائز عند القاضي
ابي الطيب الطبري والخطيب البغدادي واخرين وصححه النووي وقال
العضد كابن الحاجب الظاهر قبولها لانها مثل الاجازة للموجود بن المعينين اذ
العام بمثابة مقدار الافراد ولا فرق بينها الا بالاختصار والتطويل ولا مدخل
لاختلاف العبارة في مثله فلو قيد الاجازة العامة بوصف حاصر كاجزت
طلبة العلم ببلدة كذا فهو اولى بالجواز من غير المقيدة بل قال القاضي عياض ما اظنهم
اختلفوا في جواز ذلك بخلاف ما لا حصر فيه كاهل بلد كذا فهو كالعامة المطلقة
او لمجهول معدوم كاجزت لمن يولد لفلان جاز عند الخطيب وايده بان اصحاب
مالك وابي حنيفة اجازوا الوقف على المعدوم وان لم يكن اصله موجودا
قال فان قيل كيف يصح ان يقول اجازني فلان ومولده بعد موته يقال كما يصح
ان يقول وقف علي فلان ومولده بعد موته قال وان بعد احد الزمانين من
الاخر كبعد احد الوطنين من الاخر وامتنع عند القاضي ابي الطيب وابن الصباغ
قال النووي كابن الصلاح وهو الصحيح الذي لا ينبغي غيره لان الاجازة في حكم
الاخبار فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا تصح الاجازة له واقول هل الاجازة
بتنزيله منزلة الموجود كما في احد القولين ومشى عليه في جمع الجوامع وشرحه
ان كلام الله النفسي يسمى في الازل خطابا حقيقة وان عدم المخاطب اذ ذاك
بتنزيل المخاطب الذي سيوجد منزلة الموجود اما اجازة من يوجد من غير
تقييد فلا يجوز اجماعا ولو عطف المعدوم على موجود كاجزت لفلان ومن يولد له او
لك ولولدك ولعقبك ما تناسلوا فهو اولى بالجواز مما اذا افرده وقد فعل ذلك ٤
الامام ابو بكر ابن ابي داود السجستاني وصرح بتصحيح الجواز فيه القسطلاني
في المنهج والاجازة لغير المميز من صبي او مجنون صحيحة واما الحمل فقال
العراقي لم اجد فيه نقلا الا ان الخطيب قال لم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا
في الحال ولم يتعرض لكونه اذا وقع يصح اولا قال ولا شك انه اولى بالصحة
من المعدوم ثم قال وينبغي بناء الحكم فيه على الخلاف في ان الحمل هل يعلم
اولا فان قلنا يعلم وهو الاصح صحت الاجازة له وان قلنا لا يعلم فيكون
كالاجازة للمعدوم واما الكافر فقال العراقي لم اجد فيه نقلا وقد تقدم

ان سماعه صحيح قال ولم اجد عن احد من المتقدمين والمتاخرين الاجازة للكافر
ثم حكي عن بعضهم ما اخذ منه انه يروي الجواز ولو اجاز لمجهول من الكتب او لمجهول
من الناس كاجزت كتاب السنن وهو يروي كتبا في السنن او اجزت لك
بعض مسموعاتي وكاجزت لمحمد بن خالد الدمشقي وهناك مشتركون
في هذا الاسم فان اتضح مراده في المسئلتين بقرينة فهي صحيحة والا فباطلة
او اجاز لجماعة مسميين في الاجازة او غيرها ولم يعرفهم باعيانهم ولا انسابهم
ولا عددهم ولا تصفحهم او سمي المسؤول له ولم يعرف عينه صحت الاجازة كسماعهم
منه في مجلسه والحالة هذه ولو قال اجزت لفلان كذا ان شاء روايته عني او لك
ان شئت او احببت او اردت فالاظهر جوازها او اجزت لمن يشاء فلان
او اجزت لما شاء الاجازة لم تصح الاجازة في المسئلتين او لمن شاء الرواية
عني فقد قاسه ابن الصلاح على بعتك ان شئت فلا العراقي لكن الفرق بينهما
تعين المبتاع بخلافه في الاجازة فانه مبهم قال والصحيح فيه عدم الصحة قال
نعم وزانه هنا اجزت لك ان تروي عني ان شئت الرواية عني قال والاظهر الاقوى
هنا الجواز لانتفاء الجهالة وحقيقة التعليق انتهى فليتامل وايد البطلان ببطلان
الوصية والوكالة فيما لو قال وصيت بهذه لمن شاء او وكلت في بيعها من شاء ان
يبيعها واذا بطل في الوصية مع احتمالها ما لا يحتمل غيرها فهنا اولى ولو اجاز ما لم
يتحمله بعد بسماع او اجازة ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز لم يصح كما صححه القاضي
عياض وصوبه النووي قال كابن الصلاح فعلى هذا يتعين على من اراد ان يروي
عن شيخ اجاز لجميع مسموعاته او شيا منها او من حديثه لحاضر او غايب بخطه
او بامره مجازته الرواية به وان لم يقترن بنحو اجزتك ما كتبت لك او كتبت اليك او كتبت
به اليك على الصحيح كما قاله النووي وغيره ويكفي معرفة المكتوب له خط الكاتب
وان لم تقم البينة عليه على الصحيح ولا يقول سمعته بل يقول كتب الي فلان فقال
حدثنا فلان او اخبرنا او حدثنا فلان مكاتبة او كتابة ولا يجوز اطلاق حدثنا واخبرنا
وجوزه جمع كالليث ومنصور وجوز اخرون اخبرنا دون حدثنا ولو اشار الشيخ الي
كتاب او حديث فقال سمعته من فلان او هذا مسموعي منه او قراته عليه ولم ياذن
في روايته عنه جازت الرواية بذلك عند كثير من اصحاب الحديث والفقه والاصول
والظاهرية وجزم به صاحب المحصول ومتابعوه لكن قال ابن الصلاح والنووي الصحيح ما قاله
غير واحد من المحدثين وغيرهم انه لا تجوز الرواية به وبه قطع في المستصفى قال
لانه لا يجوز روايته مع كونه سماعه لخلل يعرفه فيه قال ابن الصلاح والنووي
ايضا لكن يجب العمل به اي بما اخبر الشيخ انه سمعه ان صح سنده وادعى عياض
الاتفاق على ذلك ولو ضم الي قوله سمعت هذا الكتاب من فلان او هذا مسموعي

منه مناولته الراوي قال النووي لم تجز الرواية بذلك ايضا على الصحيح الذي قاله الفقهاء واصحاب الاصول وغيرهم من المحدثين المجوزين لها انتهى ونوزع فيه ولو وجد احاديث بخط راويها ولم يكن له منه سماع ولا اجازة ويسمى ذلك الوجادة بكسر الواو فله ان يقول وجدت او قرات بخط فلان او في كتابه بخطه حدثنا فلان ولا تجوز روايته عن فلان ولا باطلاق حدثنا واخبرنا وهل يجوز العمل به نقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكية وغيرهم انه لا يجوز وعن الشافعي ونظار اصحابه جوازه وقطع به بعض المحققين الشافعيين عند حصول الثقة قال النووي وهذا هو الصحيح الذي لا يتجه هذه الازمان غيره ولو وجد حديثا في تاليف شخص وهذا نوع اخر من الوجادة قال قال فلان اخبرنا فلان وهذا منقطع لا شوب من الاتصال فيه وهذا كله اذا وثق بانه خطه او كتابه والا فليقل بلغني عن فلان او وجدت عنه او نحو ذلك وهل يجري هنا في العمل الخلاف السابق فيه نظر وقضية صنيع تقريب النووي جريانه فانه انما ذكر ذلك الخلاف بعد ذكر النوعين ولم يقيد باحدهما واذا نقل شيا من تصنيف فلا يقل قال او ذكر فلان بصيغة الجزم الا ان وثق بصحة النسخة والا فليقل بلغني عن فلان او وجدت في نسخة من كتابه ونحو ذلك نعم ان كان عالما فطنا متقنا بحيث لا يخفى عليه غالبا الساقط والمغير قال النووي كابن الصلاح رجونا جواز الجزم له فيما يحكيه ولو اوصى الشيخ عند موته او سفره لاحد بكتاب يرويه ذلك الشيخ فجوز بعض السلف للموصى له روايته عنه بتلك الوصية لان في دفعها له نوعا من الاذن وصوب النووي كابن الصلاح خلافه لكن انكره ابن ابي الدم على ابن الصلاح فقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بلا خلاف وهي معمول بها عند الشافعي وغيره فهذه اولى واستقصاء الكلام على اقسام التحمل واقسام الاجازة منه وبيان مراتبها وما يتعلق بذلك مما لا يحتمله هذا الكتاب **واما القياس فهو** لغة قال المصنف كغيره التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته به فساواه وقست الثوب بالذراع اي قدرته به وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي به قال المولى سعد الدين في الحواشي تمثيله بالامثلة الثلاثة يشعر بان المراد انه قد يكون لهما جميعا وقد يكون للتقدير فقط او للمساواة فقط وقد قال الامدي هو في اللغة التقدير وهو يستدعي امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة فهو نسبة واضافة بين شيئين ولهذا يقال فلان يقاس بفلان ولا يقاس بفلان اي يساويه ولا يساويه انتهى وظاهر ما نقله عن الامدي ان المساواة ايضا معنى لغوي للقياس وليس كذلك لانه متعد والمساواة لازم بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى للقياس بهذا الاعتبار انتهى قال في التلويح وقد

ويسمى الاسناد والمتن وهذا من باب المنقطع لكن فيه شوب اتصال بقوله وجدت بخط فلان
ح

بعدي بعلي لتضمين معنى الابتنا كقولهم قاس الشي علي الشي انتهي وظاهر ان
هذا في اللغة فانه ذكره قبل بيان المعني الشرعي لكنه في الحواشي قيد ذلك بالشرع
حيث قال وانما قيد في الشرع قاس عليه ليدل علي البنا انتهي لكنه لا ينافي ان يكون
ذلك في اللغة ايضا وفي شرح التاج الفزاري اصل القياس في اللغة بمعني التشبيه
ومنه قولهم من قاس جدواك بالغمام اي من شبهه وقولهم يقاس المرء بالمرء اي
يشبه به ويطلق بمعني التقدير ايضا يقال قست الثوب فكان ذراعا اي قدرته وذلك
لان المتشابهين يتقاربان في المقدار بوجه او يتساويان فيه انتهي واصطلاحا
مع الفرع وهو المحل الذي اريد اثبات الحكم فيه الي الاصل وهو المحل المعلوم
ثبوت الحكم فيه اي التسوية بينهما في الحكم بعلة اي بسببها وهي امر مشترك بينهما يوجب
الاشتراك في الحكم فخرج الرد بغير العلة كالنص والاجماع فليس بقياس تجمعهما
اي تلك العلة اي تدل علي اجتماعهما في الحكم المعلوم للاصل ثبوتا او نفيا او يراد بالحكم
ما يشمل نفيه فانه حكم وهو اقرب لظاهر العبارة فعلم من تفسير الرد بالتسوية
المذكورة لا باثبات حكم الاصل في الفرع اندفاع الاعتراض علي جعل الاثبات
جنسا بانه ثمرة القياس ولا شي من ثمرة القياس بقياس علي ان الهندي منعه
بان ثمرة القياس الثبوت لا الاثبات ومن تفسير الفرع والاصل بما ذكر انه لا دور
كما نبه عليه المولي سعد الدين في الحواشي قال وانما يلزم الدور لو اريد بالفرع المقيس
وبالاصل المقيس عليه وتحقيقه ان المراد بهما ذات الاصل والفرع والموقوف علي
القياس وصفا الفرعية والاصلية انتهي لكنه في التلويح منع لزوم الدور علي
تفسيرهما بالمقيس عليه والمقيس بانه ليس تفسيرا للاصل والفرع بل بيان لما صدقا
عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمي مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله علي ما وقع
عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع انتهي اي فيمكن تعقلهما بدون ذلك العنوان
فلا يلزم الدور ومن هنا يظهر انه لا ينافي ما في الحواشي فتامل ذلك واحفظه
فانه ينفعك في مواضع كثيرة وقوله تجمعهما في الحكم المتضمن لذكر الحكم في الفرع
لا يرد عليه ان الحكم في الفرع متفرع علي القياس متاخر عنه بالاجماع وقد جعله
ركنا له متقدما عليه حيث اخذه في تعريفه وهو دور ممتنع حيث جعل القياس
متوقفا علي الحكم المتوقف عليه لما اجاب به ابن الحاجب من انه انما يقتضي توقفه
معرفة القياس وتعقل ماهيته علي معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو
لا يتوقف علي تعقل ماهية القياس لا تعقله ولا حصوله بل غاية الامر ان حصوله
يتوقف علي حصول القياس ومثله ليس من الدور في شي ولجاب الاسنوي
بانه انما يلزم الدور لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لا نسلمه بل ندعي انه
رسم قال وقد اشار اليه امام الحرمين في البرهان انتهي وفيه نظر واضح فان

تخصيص امتناع الدور بالعدم ويؤيد المنع ان محذور الدور لا يختص به واورد على اخذ
العلة في حد القياس انه لا يتناول قياس الدلالة فان شرطه ان لا تذكر فيه العلة
لانه قسيم قياس العلة مثاله ان يقال المكره [illegible] يأثم بالقتل فيجب عليه القصاص
كالمكره بالفتح فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص وهذا غير قياس الدلالة الآتي
في كلام المص ولا يتناول قياس العكس فانه يثبت فيه نقيض حكم الاصل بنقيض علته
مثاله قول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير النذر كالصلاة
فانها لما لم تجب بغير النذر لم تجب بالنذر فالحكم في الاصل عدم الوجوب بغير نذر
والعلة عدم وجوبه بالنذر والمط في الفرع وجوبه بغير نذر والعلة وجوبه بالنذر
واجيب اولا بان كلا من هذين القياسين غير مراد لنا ولا نعنيهما بلفظ القياس
حيث اطلق ولا يطلق عليهما الا مقيدا فان ارادهما غيرنا باصطلاح له لم يضرنا ويمكن
ان يجاب بهذا عما اورده التاج السبكي من قياس الشبه فانه خارج عنه اذ لا علة
فيه معينة لا سيما الشبه الصوري عند من اعتبره وقياس لا فارق فانه ليس فيه
علة عند المجتهد كقياس الامة على العبد في تقويم حصة الشريك على شريكه
المعتق الموسر وعتقها عليه لعدم الفارق بينهما وثانيا بالنسبة للاول بانا لا نم
انه لا مساواة في العلة فانه يتضمنها وان لم يصرح بها فان المساواة في التأثيم
دلت على قصد الشارع حفظ النفس بها وهو العلة وبالنسبة للثاني بانه قياس
للصيام بالنذر على الصلاة بالنذر في انها لا تجب بالنذر ولا تأثير للنذر في وجوبها
فكذا الصيام ويلزمه ان يجب بدون النذر كما يجب مع النذر والا لكان للنذر
فيه تأثير فالذي فيه القياس حصل فيه المساواة والذي فيه عدم المساواة لازم
له فلا يضر ولا يقال قول المص بعلة تجمعهما في الحكم يخرج القياس الفاسد لان
اطلاق العلة الجامعة للحكم منصرف الى ما يكون كذلك بحسب نفس الامر فلا
يشمل ما يكون بحسب اعتقاد المجتهد دون نفس الامر فلا يكون التعريف صحيحا
لوجوب اشتماله على جميع الافراد ولو فاسدة ولو قال بعلة تجمعهما في الحكم في
نظر المجتهد مثلا كان صحيحا لانا نقول لا نم وجوب ادخال الافراد الفاسدة ايض
ولهذا صرح في المختصر وجمع الجوامع وشرحهما وغيرهما ههنا بانه يجوز
ان يختص التعريف بالصحيح فيحذف القيد المذكور اعني قولنا في نظر المجتهد
مثلا وان يجعل عاما للفاسد ايض فتذكر ذلك القيد وحاصله ان الواجب ادخال
جميع افراد ما اريد تعريفه فان اريد الصحيح لم يجب غير ادخال افراده والا
وجب ادخال افراد الفاسد ايض ح فلعل مراد المص تعريف الصحيح فلذلك
حذف ذلك القيد فلا يتوجه عليه الاعتراض بخروج افراد الفاسد اذ لا يصح
الاعتراض مع الاحتمال ولو سلم فقول المص بجمعها في الحكم صادق بان

بالكسر ح

٤

بجمعها

بجمعها في اعتقاد المجتهد لان المصنفين كثيرا ما يتسامحون باستعمال الاطلاق في موضع التعميم
وبذلك يظهر انه قد اندفع اعتراض الشارح بما حاصله انه يخرج من تعريف المص القياس
الفاسد مع وجوب ادخاله فيه وهو اي القياس ينقسم الي ثلاثة اقسام قياس
علة وقياس دلالة وقياس شبه اي ينقسم الي اقسام ثلاثة مسماة بهذه الاسماء الثلاثة
مسماة ح
فقياس العلة اي القياس المسمي بذلك هو ما اي القياس الذي او قياس كانت العلة
التي تجمع الفرع والاصل في الحكم حال كونها فيه موجبة للحكم اي مقتضية اقتضا
تاما لثبوت مثل حكم الاصل للفرع اذ الوجوب العقلي لا يقوم بالعلل الشرعية فانها
امارات بان تكون بحيث لا يحسن عقلا اي عند العقل وفي نظره وهو متعلق بلا
او يحسن تخلفه عنها بان توجد في الفرع ولا تثبت هي له وذلك كقياس الضرب
اي ضرب الولد لوالديه على التافيف اي قوله لهما اف في التحريم للتافيف حتي
يحرم هو ايضا لعلة الايذا اي بسبب علة هي ايذاهما فانه علة تحريم التافيف
لهما وهو موجود في الضرب على وجه اتم فقبح في نظر العقل جواز الضرب مع انه اتم من
التافيف في الايذا الذي هو علة تحريمه وهذا القسم هو القياس الاولي وقد اختلفوا في
ان ثبوت الحكم للفرع فيه بالدلالة اللفظية او بالقياس فقيل بالدلالة اللفظية وعليه
فهل هو من باب المنطوق فيكون التافيف منقولا في العرف الي انواع الايذا او من
باب المفهوم قولان وقد نقل امام الحرمين في البرهان عن معظم الاصوليين فقال
صار معظم الاصوليين الي ان هذا ليس معدودا من اقسام الاقيسة بل هو متلقي من
مضمون اللفظ المستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه كالمستفاد من صيغته ومبناه
ومن يسمي ذلك قياسا فمتعلقه انه ليس مصرحا به والامر في ذلك قريب انتهي وذكر
الغزالي نحوه واستبعد تسميته قياسا قال لانه لا يحتاج الي فكر واستنباط علة
وصرح بانه مقطوع به عند من سماه قياسا ومن لم يسمه وقيل بالقياس واختاره الامام
الرازي وغيره وبني عليه الشيخ عز الدين تمثيله كما ترى ولا غبار عليه خصوصا والمثال مما يكفيه
الاحتمال وقياس الدلالة اي القياس المسمي بذلك هو الاستدلال من استدل
بمعني دل كاستقر وقر لا بمعني طلب الدليل لقوله باحد النظيرين اي المتشاركين في
الاوصاف على النظير الاخر في اثبات حكمه له وهو اي الاستدلال المذكور اي المراد
به ان تكون العلة بحكم الاصل على حذف المضاف اي ذو ان تكون دالة على ثبوت
الحكم قبل الفرع لتحققها في الفرع في الجملة ولكن لا تكون العلة موجبة للحكم اي
لا تكون مقتضية له اقتضا تاما لثبوت الحكم للفرع بان يكون بحيث لا يقبح عقلا تخلفه
عنها لقرب الفارق بينهما وذلك كقياس مال الصبي المراد به الجنس فيشمل الصبية
على مال البالغ كذلك في وجوب الزكاة فيه اي في مال البالغ حتي تجب في هذا
ايضا بجامع انه اي بسبب امر يجمعهما في الوجوب لكونه علة له وهو انه

بل انا مال اي من غنائه
ان نصيبه كمال البالغ
فان تكون به مالا انما
علقه وجوب الزكاة
فيه وهو موجود في
مال الصبي م

اي مال الصبي فوجبت الزكاة فيه ايضا ولكن يجوز التفرق بينهما ولا يجب الزكاة في مال
الصبي كما اي خلافا مماثلا للقول الذي قال به الامام ابو حنيفة رضي الله عنه
اي ارتكبه وصدر عنه او كعدم الوجوب الذي قال به اي اعتقده وذهب اليه
بحيث لا يكون ذلك مستقبحا عقلا وحيث كان المقصود التمثيل للتوضيح لم يرد ان شرط
القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه كما هنا فان مال الصبي منصوص على وجوب
الزكاة فيه في خبر من ولي يتيما فليتجر له ولا يتركه حتى تاكله الصدقة رواه الشافعي رحمه الله
وقد اعتقد بقول جسة من العلماء به كما قال الامام احمد وبالقياس على زكاة المعشرات
والفطر التي وافق عليها الخصم على ان في هذا الشرط نزاعا قويا حتى نقل التاج السبكي
في شرح المختصر القول بالجواز وان ورد النص على الفرع عن الجمهور هذا وفي جمع
الجوامع كمختصر ابن الحاجب وغيره تفسير قياس العلة والدلالة بمعنى اخر وهو ان
قياس العلة ما صرح فيه بها كما يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار وقياس الدلالة
ما جمع فيه بلازم العلة كان يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي
لازمة للاسكار او باثرها كان يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد
بجامع الاثم وهو اثر العلة التي هي القتل العمد العدوان او بحكمها كان يقال تقطع
الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم في ذلك حيث كان غير عمد
وهو حكم للعلة التي هي القطع منهم في الصورة الاولى والقتل منهم في الثانية وحاصل
ذلك استدلال لاحد موجبي الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على
الاخر والخفي التفاوت بين ذلك وما ذكره المص فان قياس العلة على ما ذكر يتناول
ما كانت العلة موجبة وان صرح بها وعلى ما ذكره اوليك بالعكس وقياس الدلالة
على ما ذكره يتناول ما كانت العلة فيه غير موجبة وان صرح بها دون ما كانت العلة
فيه موجبة وان لم يصرح بها وعلى ما ذكروه بالعكس وقياس العلة يتناول ما كانت
العلة فيه موجبة وصرح بها على كل مما ذكره وما ذكروه كما ان قياس الدلالة يتناول
ما كانت العلة فيه غير موجبة وجمع بلازمها او اثرها وحكمها على كل منهما ايض فبينهما
عموم وخصوص من وجه ولا منافاة بينهما لجواز تعدد الاصطلاح او اختلافه
وقياس الشبه هو الفرع اي قياس الفرع المردد اي الذي يردد بين اصلين
لتردده بينهما بمشابهته لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه فيلحق عطف على الوصف في قوله
المردد بالاكثر منهما شبها به في صفات مناط الحكم في حكمه وحاصله انه الحاق الفرع المذكور
بالاكثر شبها به منهما لانه اولى بقوة المشابهة بالكثرة قال الصفي الهندي بعد نقله
كغيره هذا التعريف وهو غير مانع لانه يدخل تحته ما ليس منه وهو بعض انواع
القياس المناسب وهو ما يكون مشابهته للاصلين بمناسب ويكون مشابهته
لاحدهما في اكثر الصفات مع ان المناسب قسيم الشبه وايضا اعتبار كثرة المشابهة

بشعر

بيشعر بان ذلك من باب ترجيح احد القياسين على الاخر وهو غير داخل في ماهية القياس
انتهى ويمكن ان يجاب عن الاول بمنع ان الشبه بهذا المعنى قسيم المناسب على الاطلاق وانما هو
قسيم المناسب الذي لا يكون متعددا في الفرع بحيث يتردد به الفرع بين اصلين ولهذا
قال العضد وحاصله اي الشبه بهذا المعنى تعارض مناسبين رجح احدهما وليس من
الشبه المذكور في شيء انتهى وعن الثاني بمنع ما ذكره من الاشعار ولو سلم فان اراد عدم
دخول ذلك في ماهية مطلق القياس فمسلم ولا يرد لان ادخاله في ماهية هذا القسم لا يقتضي
ادخاله في ماهية المطلق وان اراد عدم دخوله في ماهية هذا القسم فممنوع وذلك كما
اي كالقياس الذي في العبد اذا اتلف اي قتل فانه كما في الاحكام قد اجتمع فيه
مناطان متعارضان احدهما النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضى ذلك ان لا يزاد فيه
على الدية والثاني المالية وهو مشابه للفرس ومقتضى ذلك الزيادة فهو متردد في
الضمان من حيث المضمون به بين الانسان الحر اذا اتلف لمشابهته له من حيث
انه ادمي مثله فيضمن بالدية ولا يزاد عليها وان نقصت عن قيمته لان بدل الادمي
مقدر بالدية وبين البهيمة كالفرس اذا اتلف لمشابهته لها من حيث انه مال
مثلها فيضمن بالقيمة بالغة ما بلغت لان بدل المال غير مقدر وهو بالمال اكثر شبها
من الحر اي وجوه مشابهته للمال اكثر من وجوه مشابهته للحر فهي اقوى منها فالحق
بالمال فيضمن بقيمته بالغة ما بلغت لان الالحاق باقوى المتشابهين اقوى وانما
كان اكثر شبها بالمال من الحر لكثرة وجوه المشابهة بينهما بدليل انه يباع ويوهب
ويوصى به ويقرض ويرهن ويودع ويورث ويوقف وتضمن اجزاؤه اذا
تلفت تلفا مضمونا باتلاف او بدونه بما نقص من قيمته ان لم يكن لها ارش مقدر
من الحر فان كان لها ارش مقدر من الحر ولم يكن مغصوبا وجب نظير المقدر من الحر
ففي اليد نصف القيمة وفي اليدين القيمة وان كان مغصوبا وجب اكثر الامرين
مما نقص ومن نظير المقدر ففي يده الاكثر مما نقص من قيمته ومن نصف قيمته
فقولهم بما نقص من قيمته اي في الجملة كما هو معلوم من الفقه قال في المستصفى وقد
ظهر كون الوصفين مناطا للحكم وانما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب
مناطا مع ان الحكم لم يضف اليه وههنا بالاتفاق الحكم مضاف الى هذين الوصفين
المناطين انتهى وعبارة الاحكام وليس من الشبه في شيء فان كل واحد من المناطين مناسب
وما ذكر من كثرة المناسبة ان كانت موثرة فليست الا من باب الترجيح لاحد المناطين
على الاخر وذلك لا يخرجه عن المناسب وان كان يفتقر الى نوع ترجيح انتهى ولعل مراده نفي
كونه من الشبه المختلف فيه لا مطلقا اخذا من قول المستصفى الاتي الطرف الثالث
في بيان ما يظن انه من الشبه المختلف فيه وليس منه وهو ثلاثة اقسام عد منها
المثال المذكور وهذا كما ترى يصرح منها بنفي الخلاف في الشبه بهذا المعنى وقد اخذ

به الاسنوي فقال ومقتضي كلام المص يعني البيضاوي ان القاضي خالف في الشبه وفي قياس
الاشباه وقد اخذ الشارحون بظاهره وليس كذلك فقد صرح الغزالي في المستصفى بان
قياس الاشباه ليس فيه خلاف فانه متردد بين قياسين مناسبين ولكن وقع التردد
في تعيين احدهما انتهى فان قلت قد عبر الش في شرح جمع الجوامع بقوله لان شبهه بالمال
في الحكم والصفة اكثر من شبهه بالحر فيهما فاعتبروا المشابهة بينه وبين كل منهما في
الحكم والصفة على خلاف ظاهر عبارته هنا وفسرت مشابهته المال في الحكم بما ذكره هنا
وفي الصفة تفاوت قيمته بحسب تفاوت البدنية والنفسانية قلت لا مخالفة بينهما
لجواز حمل عبارته هنا على ما يعم المشابهة في الامرين ولو سلم فيجوز ان يقال ان كلامه
هناك في اعلى قياس علبة الاشباه لا مطلق قياس علبة الاشباه والكلام هنا في المطلق
فليتامل وما ذكره من اكثرية شبهه بالمال عكس ما في العضد كالاحكام وغيره حيث
قال وهو بالحر اشبه اذ مشاركته له في الاوصاف والاحكام اكثر انتهى ولا يخفى عليك بما
تقرر وجه التسمية بقياس الشبه فانه قياس مبني على الشبه وكما يسمي قياس شبه
يسمي شبها ايض كما قال في الاحكام والحاقه يعني الفرع بين اصلين بما هو اكثر مشابهة
هو الشبه وعبارة الحواشي ويسمى شبها انتهى واعلم ان اسم الشبه لا يختص بما ذكره
المص كما فهم مما تقرر فقد قال في المستصفى اعلم ان اسم الشبه يطلق على كل قياس
فان الفرع بجامع يشبهه به فهو اذن تشبيه وكذلك اسم الطرد لان الاطراد شرط
كل علة جمع فيها بين الفرع والاصل ومعنى الطرد السلامة عن النقض لكن العلة الجامعة
ان كانت موثرة او مناسبة عرفت باشرف صفاتها واقويها وهو التاثير والمناسبة
دون الاخص الاعم الذي هو الاطراد والمشابهة فان لم يكن للعلة خاصية الا الاطراد
الذي هو اعم اوصاف العلل واضعفها في الدلالة على الصحة خصت باسم الطرد لا لاختصاص
الاطراد بها لكن لانها لا خاصية لها سواه فان انضاف الي الاطراد زيادة ولم ينته
الي درجة المناسب والموثر سمي شبها وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة
الحكم وان لم يناسب نفس الحكم بيانه لنا نقدر ان لله في كل حكم سرا هو مصلحة مناسبة
للحكم وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة لكن يطلع على وصف يوهم الاشتمال على
تلك المصلحة ويظن انه مظنتها وقالبها الذي يتضمنها وان كنا لا نطلع على عين ذلك
المعنى فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوهم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم يوجب
الاجتماع في الحكم ويتميز عن المناسب بان المناسب هو الذي يناسب الحكم
ويتقاضاه بنفسه كمناسبة الشدة للتحريم ويتميز عن الطرد بان الطرد لا يناسب
الحكم ولا المصلحة الموهمة للحكم بل يعلم ان ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح وقالبها
كقول القايل الخل مايع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن
وكانه علل ازالة النجاسة بالماء لانه تبنى القنطرة على جنسه واحترز عن المسا

اوصافه جودة وضدها ومشابهته الحر في الاحكام بالاحكام التكليفية وفي الصفه بالصفات م

لحاقه به ح

التليل

القليل وان كان لا تنبني القنطرة عليه لانه يبني على جنسه فهذه علة مطردة لا نقض
عليها ليس فيها مخصلة سوى الاطراد ونعلم انه لا يناسب الحكم ولا يناسب العلة التي تناسب
الحكم بالتضمن لها والاشتمال عليها فانا نعلم ان الملح جعل مزيلا للنجاسة لخاصية وعلة ويسبب
يعلمه الله تعالى وان لم نعلمه ونعلم ان بناء القنطرة عليه لا يوهم الاشتمال عليها ولا يناسبها فاذن
معنى الشبه الجمع بين الفرع والاصل بوصف مع الاعتراف بان ذلك الوصف ليس علة الحكم
بخلاف قياس العلة فانه جمع بما هو علة الجمع فان لم يرد الاصوليون بقياس الشبه
هذا الجنس فلست ادري ما الذي ارادوه وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب
وبالجملة فنحن لا نسمح الى الشبه ثم قال اما امثلة قياس الشبه يعني القياس الذي
جمع فيه بالشبه الذي هو الوصف المذكور فهي كثيرة ولعل اكثر اقيسة الفقهاء يرجع
اليه اذ يعسر اظهار تاثير العلل بالنص والاجماع وبالمناسبة المصلحة انتهى ثم مثله
بامثلة منها قول الشافعي رضي الله عنه في مسألة النية طهارتان فكيف تفترقان
وهذا يوهم الاجتماع في مناسب هو ماخذ النية وان لم يطلع على ذلك المناسب ومنها
تشبيه الارز والزبيب بالتمر لكونهما مطعومين او قوتين فان ذلك اذا قوي بل بالتشبيه
لكونهما مقدرين او مكيلين ظهر الفرق اذ يعلم ان الربا ثبت لسر ومصلحة والطعم والقوت
ينبئ عن معنى به قوام النفس فالاغلب على الظن ان تلك المصلحة في ضمنها لا في ضمن
الكيل الذي هو عبارة عن تقدير الاجسام ثم قال الطرف الثالث في بيان ما يظن انه
من الشبه المختلف فيه وليس منه وهو ثلاثة اقسام ثم قال القسم الثاني ما عرف فيه
مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد فيجب ترجيح احد المناطين
ضرورة فلا يكون ذلك من الشبه اي المختلف فيه بدليل مفهوم الترجمة وتصريح
العضد وغيره بتسميته شبها ثم مثل هذا القسم بالمثال المتقدم في الشرح فعلم ان
الشبه اعم مما ذكره المص وان كان بعضه متفقا عليه وبعضه مختلفا فيه ولهذا قال
التاج السبكي في شرح المنهاج بعد ان فسر الشبه بنحو ما تقدم عن الغزالي واعلم ان
صاحب الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع مترددا بين اصلين
لمشابهته لهما فيلحق باحدهما المشابهته له في اكثر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسما
من قياس الشبه او هو هو وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين
ولم يقل احد انه قسيم للشبه بل اما قسم منه او هو هو انتهى وكما يطلق الشبه على
القياس المذكور يطلق ايضا على احد مسالك العلة وعلى الوصف الذي يراد اثباته بذلك
المسلك ويفسر الاول بكون الوصف متصفا بالشبهية والثاني بوصف لم تعلم مناسبته
بالنظر اليه وقد اعتبره الشارع في بعض الاحكام كما يعلم ذلك من العضد والابهار الى
قياس الشبه مع امكان قياس العلة وهو ما جمع فيه بالمناسب بالذات قال في جمع
الجوامع وشرحه واعلاه قياس غلبة الاشباه في الحكم والصفة وهو الحاق فرع متردد

بين اصلين بأحدهما الغالب شبهه به في الحكم والصفة على شبهه بالآخر فيهما ثم القياس
الصوري كقياس الخيل على البغال والحمير في عدم وجوب الزكاة للشبه الصوري
بينهما ومن شرط الفرع من حيث كونه فرعا وهو المحل المشبه بالاصل ان يكون مناسب
للاصل وهو المحل المشبه به فيما يجمع به بينهما وقوله للحكم متعلق بيجمع اي لاجل اثبات
حكم الاصل في الفرع اي من شرط الفرع من حيث كونه فرعا ان يجمع بينهما اي بين الاصل
والفرع في الحكم بمناسب للحكم ولو بواسطة بان يجمع بينهما بما يكون علة الحكم كما في قياس
العلة والدلالة بالمعنى المتقدم في كلام المصنف او بما يدل على علة الحكم كما في قياس الدلالة بالمعنى
المذكور في جمع الجوامع وغيره فان العلة مناسبة للحكم او بما يناسب العلة المناسبة للحكم
وان لم يناسب هو الحكم اي بنفسه كما في قياس الشبه كما يستفاد من كلام المصنف السابق
وفي الحواشي ان الوصف كما انه قد يكون مناسبا يعني بالذات فيظن بذلك كونه علة كذلك
قد يكون شبها فيفيد ظنا بالعلية وقد ينازع في افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشي من
المسالك للعلة انتهى فان قلت لا فائدة في هذا الشرط للاستغنا عنه بقوله في التعريف
بعلة تجمعهما في الحكم قلت لما لم يكن ذلك نصا في الشرطية لاحتمال كون التعريف بالاخص
او بالاعم كما اجازه الاقدمون ولاحتمال ان يكون المراد تعريف بعض انواع القياس دون
مفهومه الكلي كما يقع ذلك كثيرا ولانه كثيرا ما يقع التساهل في التعاريف من ارباب
هذه الفنون مع ان المقصود بالذات بهذه المقدمة هو المبتدي وهو قريب الغفلة عن استفا
ذلك من التعريف او النسيان له احتاج الى التنصيص عليه فاندفع بذلك ما اورده الناج
هنا وقوله من شرط الفرع اي من شروطه لانه مفرد مضاف وهو للعموم الا ان المراد به
هنا المجموع لفساد ارادة الجميع كما لا يخفى واتى بمن التبعيضية لان له شروطا اخرى
مشروحة في المطولات منها ان لا يقوم القاطع ولا خبر الواحد على خلاف حكم الاصل فيه
قطعا في الاول وعند الاكثر في الثاني وان لا يكون منصوصا على ذلك الحكم فيه على ما مشى
عليه التاج السبكي في جمع الجوامع للاستغنا بالنص عن القياس ونقله عن شرح المختصر
عن بعضهم لكن بعد نقله عن الاكثر عدم اشتراط ذلك قال لان ترادف الادلة على مدلول
واحد جائز ومن شرط الاصل وهو المحل المشبه به اي من جملة مجموع شروطه من
حيث كونه اصلا ان يكون حكمه الذي يراد اثباته في الفرع ثابتا له بدليل نص
او اجماع متفق عليه ثبوتا ودلالة بين الخصمين اي المتنازعين في ثبوت ذلك في الفرع
سوا الكان نفس حكم الاصل متفقا عليه بينهما ام لم يكن كذلك بان انكره الخصم الاخر فاثبته
المستدل بالدليل المذكور لان اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به ولهذا التعميم علق المصنف
الاتفاق بالدليل دون الحكم وهو من دقايقه نعم يرد عليه ما لو كان الحكم متفقا عليه
بينهما لا بدليل بل بتقليد فان القياس لا يختص بالمجتهد المطلق كما صرح به غير واحد
او بدليلين يقول كل واحد منهما باحدهما دون الاخر فان القياس حجة على الخصم كما

هو

هو ظ مع انتفا الشرط المذكور وقد يجاب بعد التقليد دليلا للمقلد لان كلام المجتهد بالنسبة
للمقلد كنفس الشرع بالنسبة للمجتهد ويحمل الدليل في كلامه علي الجنس او بان ذكر مفهوم
ما ذكره بالمساواة وخرج بقوله بدليل ما لو كان حكم الاصل متفقا عليه بينهما لعلتين
يقول احدهما بواحدة منهما دون الاخري ويقول الاخر بعلسكه كما في قياس حلي البالغة
علي حلي الصبية في عدم وجوب الزكاة فان عدمه في الاصل متفق عليه بين الشافعية
والحنفية لكن العلة فيه عند الشافعية كونه حليا مباحا وعند الحنفية كونه مال صبية
وهذا القياس يسمي مركب الاصل لتركيب الحكم فيه اي بنائه علي العلتين بالنظر
للخصمين وما كان متفقا عليه بينهما ولكن العلة يمنع الخصم وجودها في الاصل كما في قياس
ان تزوجت فلانة فهي طالق علي فلانة التي اتزوجها طالق في عدم وقوع الطلاق بعد
التزويج فان عدمه في الاصل متفق عليه بين الفريقين لكن العلة تعليق الطلاق
عند الشافعية تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفية تمنع وجودها في الاصل ونقول
هو تنجيز وهذا القياس يسمي مركب الوصف لتركيب الحكم فيه اي بنائه علي الوصف الذي
منع الخصم وجوده في الاصل فان المشهور عند الاصوليين عدم قبول واحد من هذين
القياسين لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الاول وفي الاصل في الثاني وانما اشترط في
الاصل ما ذكر ليكون القياس حجة علي الخصم الذي هو احدهما وهو المنكر لذلك الحكم والا
امكن منعه فلا يكون حجة عليه هذا ان كان هناك خصم قصد الاحتجاج عليه فان لم يكن
خصم بقصد الاحتجاج عليه بل قصد مجرد اثبات الحكم في الفرع سوا كان هناك من
ينكر ثبوته فيه ولم الاحتجاج عليه او لم يكن فالشرط للاصل ثبوت حكم الاصل بدليل يقصد ح
يقول به القياس اي يعتقده من حيث صحة الاثبات به او بتقليد صحيح او اراد بالدليل
ما يشمله واتي بمن التبعيضية هنا ايضا لان هناك شروطا اخري مشروحة في المطولات
ومن شرط العلة اي من جملة مجموع شروطها لا جميعها علي ما سبق في نظيره من حيث
صحة الالحاق بواسطتها ان تطرد في معلولاتها وهي الاحكام المعللة بها بان تستتبع
تلك الاحكام اينما وجدت والمعلولات جمع المعلول وهو الحكم المنوط بها وهو واحد في
نفسه لكن يتعدد بتعدد محاله فلذلك جمع وفرع علي الاطراد لازمه ايضاحا له وبيانا
لا قسام ذلك اللازم بقوله فلا ينتقض لفظا ولا معني تمييزان محولان عن الفاعل اي فلا
ينتقض لفظها ولا معناها فمتي انتقضت لفظا بان صدقت اي تحققت الاوصاف
المعبر بها عنها في صوره مثلا بدون الحكم او معني بان وجد المعني المعلل به في صورة
مثلا بدون الحكم فسد القياس اي لم ينعقد سوا كانت العلة منصوصة او مستنبطة
تخلف الحكم لمانع ام لا كما مشي عليه ذلك في جمع الجوامع ناقلا له عن الشافعي رضي الله عنه
واختاره فخر الدين وقال ابن السمعاني في القواطع هو مذهب الشافعي وجميع
اصحابه الا القليل منهم وقيل لا يضر التخلف لمانع او فقد شرط للحكم قال في جمع

الجوامع وعليه الاكثر فيها ثنا وقيل غير ذلك وقوله الاوصاف ان اراد بها الالفاظ كما هو الاسب
بقوله اعم لفظا وبقوله هو المعبر بها عنها كان اعتبار انتقاضها لتضمنه انتقاض معناها
والا فانتقاض اللفظ من حيث انه انتقاض اللفظ لا مدخل له هنا وكان المراد بصدقها في
صور صحة التعبير بها عن معناها الحقيقي لتحققه فيها وان اراد بها المعاني كما هو الالبق
بالمعنى لكن تسميته انتقاضا لفظيا باعتبار تبعية اللفظ له حيث يوجد اللفظ الدال على
العلة بدون الحكم وهو مجرد اصطلاح وكان قوله المعبر بها معناه المعبر بالفاظها او اراد
بالتعبير بها عنها الدلالة بها عليها لا يقال هذا فاسد لوجوب تغاير الدال والمدلول وتلك
الاوصاف عين العلة لانا نقول العينية ممنوعة لان العلة مجموع الاوصاف من حيث
هو مجموع وهو غير الاوصاف لا من تلك الحيثية لكنها تدل عليه بالالتزام وعلى الجملة
فلقائل ان يقول لا حاجة لاعتبار انتفاء الانتقاض لفظا للاستغناء عنه باعتبار انتفاء الانتقاض
معنى لانه يشمله لصدق وجود المعنى المعلل به بدون الحكم فيما قس به الانتقاض لفظا
كما تبين بل لو اقتصر على قوله فلا ينتقض كفى اللهم الا ان يكون اراد الايضاح والتاكيد
فليتامل الاول اي الانتقاض لفظا ما تضمنه قوله كان يقال في تعليل وجوب
القصاص في القتل اي بسبب القتل بالمثقل اي الشيء الثقيل وهو ما يقتل بثقله
كالحجر والخشبة انه قتل عمد لا خطا ولا شبه عمد عدوان من حيث انه قتل فيجب به
القصاص كالقتل بالمحدد اي الشيء الذي له حد يقتل كالسيف والرمح اي القتل بجرحه
فان وجوب القصاص به لانه قتل عمد عدوان من حيث انه قتل فينتقض ذلك
التعليل بقتل الوالد وان علا ولده وان سفل ولو اريد بهما الجنس او الشخص شمل
الانثى ايضا فانه قتل عمد عدوان من حيث انه قتل مع انه لا يجب به قصاص فقد وجدت
الاوصاف المعبر بها عن العلة وهي القتل والعمد والعدوان اي هذه الالفاظ ومعانيها
على ما تقدم فيه بدون الحكم وهو وجوب القصاص والثاني اي الانتقاض معنى ما تضمنه
قوله كان يقال تجب الزكاة في المواشي والمراد بها النعم التي هي الابل والبقر والغنم لدفع
حاجة الفقير مثلا او اراد به مطلق المستحق اي احتياجه باستغنائه بها فيقال اعتراضا
على هذا التعليل ينتقض هذا التعليل بوجوده في الجواهر كاللالي لصلاحيتها لدفع
حاجة الفقير و مع هذا لا زكاة فيها فقد وجد المعنى المعلل به وهو دفع حاجة الفقير
فيها بدون الحكم وهو وجوب الزكاة ومن شرط الحكم اي حكم الاصل من حيث انه يصح
الالحاق فيه بسبب علته ان يكون مثل العلة في النفي والاثبات ولما كان مماثلته
لها في ذلك تستلزم تبعيته لها فيه بمعنى كونه موردا لهما استقلالا فسرها بما
هو المراد بقوله اي تابعا لها في ذلك المذكور من النفي والاثبات لا بمعنى انه يصح كونه
موردا لهما بتبعية صحة كونها موردا لهما ولو مع اختلاف النفيين والاثباتين
بل بمعنى انها ان وجدت في محل وجد هو ايضا في ذلك المحل وان انتفت عن محل

لصدقها

النفي

انتفي هو ايضا عن ذلك المحل بمعني انها متي وجدت في محل وجد هو فيه ايضا ومتي انتفت
عن محل انتفي هو عنه ايضا فالمعتبر الكلية ولذا كان لا يفيد ذلك فيخرج ما اذا لم يكن الحكم
مثلها فيما ذكر بان وجدت بدونه او وجد هو بدونها في صورة او صور كما تقدم الاول
في شرط العلة فهذا الشرط اعم من ذلك نعم ما ذكره في الثاني مبني علي امتناع التعليل بعلتين
وفاقا للمص في العلل الشرعية فان قلنا بجوازه وهو قول الجمهور لم يقدح وجود
الحكم بدون العلة المعينة لجواز وجوده بالعلة الاخري ولك ان تمنع بناه علي ما ذكر
نظرا الا ان العلة عند التعدد احد الامرين او الامور اي القدر المشترك لا كل واحد
بخصوصه فانتفاء العلة لا يكون الا بانتفا الجميع **والعلة هي الجالبة للحكم** لا من
حيث نفسه سواء اريد بالجالبة معني المؤثرة بذاتها كما قاله المعتزلة بناء علي ان الحكم
يتبع المصلحة والمفسدة وذلك مبني علي الحسن والقبح العقليين وعلي حدوث ذات
الحكم بناء علي نفي الكلام النفسي وكلا الامرين باطل عند اهل الحق بالادلة المقررة في
محلها او معني المؤثرة بجعل الله تعالي كما قاله الغزالي وزيفه الامام الرازي بان
الحكم قديم والعلة حادثة والحادث لا يؤثر في القديم وله ان يجيب بان المراد
التاثير في تعلقه التنجيزي وهو حادث او معني المعرف والعلامة وهو قول جمهور
اهل الحق كما سياتي بل من حيث العلم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزي المعبر فيه
بمناسبتها له اي بسبب ان بينهما مناسبة تقتضي لارتباط بينهما واجتماعا في الحصول
والتحقق فيعلم حصول الحكم وتحققه في محل العلة كالسرقة المناسبة لوجوب القطع
زجرا عنها والسفر المناسب لجواز القصر دفعا للمشقة المرتبطين بوجوب القطع
وجواز القصر بحيث يعلم من وجود السرقة ~~بحيث يعلم من وجود السرقة~~ والسفر وجوب
القطع وجواز القصر فالعلة بمعني المعرف اي العلامة والامارة علي حصول الحكم وتحقيق
تعلقه التنجيزي وهذا قول الجمهور من اهل الحق واعتراض العضد كغيره عليه بانها
لو كانت مجرد امارة لم تكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم يكن منصوصا
او مجمعا عليه والا عرف الحكم ايضا او الاجماع فان تعلق الحرمة في الخمر معللة بالاسكار تفرع بالنص
بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف الحكم ايضا بالنص او الاجماع بالعلة فبقي ان يعرف بها وهي مستنبطة
وح يلزم الدور لان المستنبطة لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور بحث السعد
فيه في الحواشي بان كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو
حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله فيكون
الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة
الخمر وعلل لكونه مائعا احمر يقذف بالزبد كان ذلك امارة علي ثبوت الحرمة في كل ما يوجد
فيه الوصف من افراد الخمر وبهذا يندفع الدور والحاصل ان العلة تتوقف علي العلم
بشرعية الحكم بدليله والمتوقف علي العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية

انتهى والحكم المجلوب من حيث العلم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزي للعلة وانما
كان مجلوبا لها كذلك لما ذكر من مناسبتها لمحلها ما تبين قال التاج الفزاري وفي هذا ما يشير
الى الغاء الطرد فان الاوصاف الطردية ليست حالية انتهى وتقدم معنى الطرد في الكلام على
قياس الشبه فان قلت اخذ الحكم في تعريف العلة والعلة في تعريف الحكم يوجب توقف
معرفة كل منهما على معرفة الاخر فيلزم الدور في كلا التعريفين قلت انما يلزم الدور لو لم
يمكن تصور العلة بغير كونها جالبة للحكم وتصور الحكم بغير كونه مجلوبا للعلة وهو ممنوع
لامكان تصور كل منهما بغير ما ذكر ولو سلم فالتعريف لفظي خوطب به من يعرف جالبية
احد الامرين للاخر ولا يعرف ايهما المسمى بالعلة ولا ايهما المسمى بالحكم فان قلت اعتبار المناسبة
بين الحكم والعلة يشكل عليه انه يجوز التعليل بنحو مجرد الاسم اللقب وبما لا يطلع على
حكمته بل بما يقطع بانتفائها في بعض الصور كما تقدم في محله قلت يجوز انه يريد
المناسبة في نفس الامر ولو باعتبار المظنة ويعرف ذلك باعتبار الشارع الربط بينهما
اذ لا يخلو عن تناسب في الواقع فليتامل واما الحظر والاباحة هما من جملة جواب
الشرط ورفعهما بالابتداء والخبر مقدر بعد الفاء المزحلقة عن محلها للفصل بينها وبين
اما في قوله فمن الناس اي فاختلف فيهما وبين الاختلاف بقوله من الناس اي العلما
من يقول ان الاشيا الشاملة للاقوال والافعال وغيرها والتقييد هنا وفيما ياتي
بقوله بعد البعثة ماخوذ من قول المصنف الاتي فان لم يوجد في الشريعة الخ اي بعد
تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة الى الخلف واما ما بين وصولها اليه وقبل
تبليغها بان لم يمض زمن امكان التبليغ فالظاهر انه كما قبل وصولها اليه بالنسبة الينا
على الحظر اي الحرمة ومعنى كون الاشيا على الحظر اتصافها بحكم ابينه بقوله اي على صفة
هي الحظر لها بمعنى ان الاصل والقاعدة فيها انها محظورة الا ما اي الشي الذي او شيا
اباحته الشريعة اي دلت على اباحته فيكون مباحا وينبغي ان يراد بالاباحة هنا
الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والندب والكراهة والا فلا وجه للاقتصار على استثنا
المباح بمعنى المستوي الطرفين فانه اذا دلت الشريعة على وجوب شي او ندبه او كراهته
لا يكون قطعا محظورا وقوله فان لم يوجد في الشريعة ما اي شي يدل بطريق التصريح
او غيره من كل ما يصح التمسك به على اباحته اي الشي بالمعنى المذكور فيستمسك بمعنى
يتمسك فيه فالسين للتاكيد او يطلب من النفس التمسك فهي للطلب بالاصل وهو
الحظر تاكيد وايضاح لما قبله ومن الناس اي العلما من يقول بضده اي بضد هذا القول
وهو ان الاصل في الاشيا بالمعنى المذكور بعد البعثة انها على الاباحة اي على صفة
هي الاباحة اي انها مباحة ماذون فيها الا ما اي الشي الذي او شيا حظره الشرع اي
دل على انه محظور اي حرام فيكون محظورا فان قلت ان اريد بالاباحة استوا الفعل والترك
فلا وجه للاقتصار على استثنا ما حظره ضرورة ان ما اوجبه الشرع او ندب به مثلا لا يكون

علي

على الاباحة بالمعنى المذكور وان اريد بها ما يشمل الوجوب والندب مثلا ايضا فان اريد
الحمل على المعنى العام من غير تعيين في شيء من المواد لشيء من افراد ذلك العام كاستوا الطرفين
في بعض المواد ووجوب الفعل في بعض اخر وهكذا فلا وجه لللا قتصار المذكور ايضا ضرورة
انه ما علم ايجاب الشرع او ندبه اياه لا يكون محمولا على المعنى العام من غير تعيين وان اريد
الحمل على الافراد وتعيينها بحسب المواد فهو غير ممكن في جميع المواد ضرورة سكوت
الشرع عن ذلك في بعضها وامتناع تحكيم العقل عندنا قلت يمكن اختيار الشق الاول من
الاحتمال الثاني لكن بمراد الحمل على المعنى العام لا بقيد تعيين او عدمه **ولكن الصحيح**
في الاشيا المذكورة كما صححه في جمع الجوامع ايضا **التفصيل وهو ان المضار** جمع مضرة
وهي ما يضر وفسرت هنا بمولمات القلب من ضرب وشتم واستخفاف وغيرها وبعضهم
فسرها بمولمات القلب والجسد **على التحريم** اي على صفة هي التحريم بمعنى ان الاصل فيها
ذلك **والمنافع** جمع منفعة وهي ما ينفع **على الاباحة** اي على صفة هي الاباحة بمعنى ان
الاصل فيها ذلك قال تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ذكره في معرض الامتنان ولا يمتن
الا بالجايز وقال صلى الله عليه وسلم كما رواه ابن ماجة وغيره لا ضرر ولا ضرار اي في
ديننا اي لا يجوز ذلك والا فنفي كل من الامكان او الوقوع لا يصح لان الواقع بخلافه قال السبكي
الا اموالنا فانها من المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم لقوله صلى الله عليه وسلم ان
دماكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام رواه الشيخان قال الش في شرح جمع الجوامع وغيره ساكت
عن هذا الاستثنا ورده بعضهم بان المراد بالاصل هنا الحكم الاصلي للاشيا قبل عروض
ما يخرج لاجله عن ذلك الاصل فتعلق بها اخر وعروض ملك المعين مما لا يخرج المال
عن حكم الاصل بتحريم الانتفاع به على غير المالك وقصر حل الانتفاع به على المالك ونظيره
ذلك بالموات قبل تملكه وبعده ولا ينافي عروض اختصاص المالك بالانتفاع كون
الاصل في المنافع الحل فلا يحتاج الى استثنائه كما ان عروض ما يوجب ازهاق النفس
وقطع العضو حدا او قصاصا لا ينافي كون الاصل في المضار التحريم وقوله صلى الله عليه
وسلم ان دماكم واموالكم الحديث دليل على التحريم على غير المالك لعروض الملك انتهى
ولم يتعرض الشارح لادلة هذه الاقوال لكثرة ما فيها من الكلام الذي لا يحتمله هذا المختصر
اما قبل البعثة اي تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم الشرع بعثه الى الخلق وهذا الظرف
يتعلق بلا حكم او يتعلق اي مهما يكن من شيء **فلا حكم** اصليا او فرعيا فلا يجب ايمان
ولا يحرم كفر كما هو المنقول عن الاشاعرة وجمع من غيرهم ولهذا قال المصنف لا نتعبد اصلا
وفرعا الا بعد البعثة وصرح غيره بان من قال اي كالمعتزلة بوجوب الشكر عقلا قال
بوجوب معرفة الله تعالى عقلا ومن قال اي كاهل السنة بعدم وجوبه قال بعدم وجوب
الاخر فلم يفرق احد بينهما انتهى لكن اعترض النووي بخلاف ذلك تبعا للحليمي وغيره
حيث قال في شرح مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة

الاوثان فهو في النار وليس في هذا مواخذة قبل بلوغ الدعوة فان هولاء كانت بلغتهم
دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام انتهى وهو خلاف ما عليه الاشاعرة من
اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقها ان اهل الفترة لا يعذبون كما هو المعلوم فوق
لما تقدم عنهم واما ذهب الي ان كلامه متناف لحكمه بانهم اهل فترة وبان الدعوة بلغتهم
ومن بلغتهم الدعوة ليسوا اهل فترة فهو مبلهو وهو فاحش لان النووي يمكن وافقه
يكتفي في وجوب الايمان على كل احد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن مرسلا
اليه وح فلا منافاة بين كون من مات شيئا ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان اهل
فترة لان من تقدمه من الخليل وغيره عليهم الصلاة والسلام غير مرسل اليه وكونه
بلغته دعوة اولئك الرسل على الجملة الى التوحيد وانما يتاتي ما توهمه من التنافي لو ادعى
النووي ان الخليل وغيره عليهم الصلاة والسلام مرسلون اليهم مع انه لم يدع شيا من
ذلك كما لا يخفى وقد ذكرنا هنا زيادة على ذلك في الايات البينات **يتعلق باحد** وذلك
لانتفا الرسول الموصل له اي الحكم الى الناس وانتفا الرسول الموصل صادق مع وجود
الرسول لو انتفا الايصال كما بين مجي الحكم اليه والتبليغ بان لم يمض زمن يمكن فيه التبليغ
وهو ظ فالمراد بالبعثة التبليغ لا مجرد الامر بالتبليغ وانتفا الرسول الموصل يستلزم
انتفا ترتب الثواب والعقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي ولا مثيبين
فاستغني عن ذكر الثواب بذكر مقابله وانتفا ترتبهما يستلزم انتفا تعلق الحكم لانه لازمه
وانتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم والمتبادر من قوله فلا حكم بتعلق انتفا التعلق مع
التعلق مع ثبوت الحكم بنا على ما هو شايع في النفي الداخل على كلام مقيد من
توجهه للقيد وهو اعني ثبوت الحكم مع انتفا التعلق ما صرح به غيره لكنه خلاف
ما صرح به في شرح جمع الجوامع من انتفا نفس الحكم ايض حيث قال وانتفا الحكم الذي
هو الخطاب السابق اي المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف بانتفا قيد منه
وهو التعلق التنجيزي انتهى ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بجعل النفي لكل من
المقيد والقيد فانه قد يستعمل لذلك ايض ولنفي المقيد فقط كما تقرر وذكر في محله
وظ ان البعثة قد تنتفي ولا ينتفي تعلق الحكم كما في النبي الذي ليس برسول
وكما في امة عيسى على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام بالنسبة لبعثة نبينا
عليه افضل الصلاة والسلام فانهم مخاطبون باحكام شريعة عيسى عليه الصلاة
والسلام الي بعثة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام وهذا كله قول اهل السنة
واما المعتزلة فاعتقدوا تعلق الحكم قبل البعثة ايض بنا على اعتقادهم التحسين
والتقبيح العقليين وتفصيل مذهبهم باحلته وما عليها في المطولات تنبيه عبارة
المصنف شاملة لبعثة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ولبعثة غيره من
الانبيا على نبينا وعليهم افضل الصلاة والسلام فكل بعثة لا يتعلق الحكم قبلها

بالمبعوث اليه اي باعتبارها فلابنا في انه قد يتعلق بهم الحكم قبلها باعتبار بعثته
سيتا بقتعلهما كما في امة عيسى عليه افضل الصلاة والسلام كما تقدم ويتعلق بهم بعدها
فيجري في ان الاصل الحظر او الاباحة الخلاف السابق قبلنا امل وحجي استصحاب
الحال الذي يحتج به كما سياتي في قوله فان وجد في النطق ما يغير الاصل والا
فيستصحب الحال فما هنا بيان معناه وما هناك بيان حكمه من الاحتجاج به
انه يستصحب في الشي الحال اي العدم الاصلي قال في شرح جمع الجوامع وهو
اي العدم الاصلي نفي اي انتفاء ما نفاه العقل يعني لم يدرك وجوده الا انه احاله
ولم ينبه الشرع انتهي وهو منسوب الي الاصل فانه يستدل عليه به حيث يقال
لان الاصل عدم كذا عند عدم الدليل الشرعي الدال علي حكم ذلك الشي لا بان
يكون منعدما في نفس الامر فان ذلك ليس بلازم بل بان اي بسبب ان لم يجده
المجتهد بعد البحث عنه بقدر الطاقة اي القدرة له كان لم يجد دليلا شرعيا
علي وجوب صوم رجب بعد البحث عنه بقدر طاقته فيقول فولا يعتقد
لا يجب صوم رجب باستصحاب الحال اي بسببه وهو متعلق بيقول او بلا
اي باستصحاب العدم الاصلي وهو حجة جزما كما قاله بعضهم ومنهم من
حكي الخلاف فيه ايضا ولهذا عبر التاج السبكي في شرح المنهاج بقوله والجمهور
علي العمل بهذا وادعي بعضهم فيه الاتفاق انتهي وكان الشارح لم يلتفت لحكايته كقول
الهندي وذهب جمهور الحنفية وجمع من المتكلمين كابي الحسين البصري الي
انه ليس بحجة في امر الوجودي فقط ومنهم من نقل الخلاف عنهم مطلقا وهو يقتضي
تحقق الخلاف في الوجودي والعدمي الاصلي بحجة انتهي لا يقال مراده جزما عندنا
لان ذلك لا يناسب مقابلة ذلك بقوله الاتي عندنا دون الحنفية فان قلت
الاستصحاب انما يفيد الظن وعدم وجوب صوم رجب فكيف يستفاد من
الاستصحاب اجيب بان عدم السمعي الناقل قد يكون معلوما كما في هذا المثال
وقد يكون مظنونا لعدم وجوب الوتر ففي القسم الاول يعمل الاستصحاب علي
سبيل القطع وفي الثاني علي سبيل الظن فالظن انما تطرق الي استصحاب
الحال لاحتمال النقل والتغيير فحيث يجزم بنفي هذا الاحتمال يجب القطع بالنفي
ولا ينحصر الجزم بحجية الاستصحاب فيما ذكر بل له صور اخري كاستصحاب
العموم الي ورود المخصص والنص الي ورود الناسخ اما الاستصحاب
المشهور المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق الذي هو ثبوت امر هو اما اسم
مصدر بمعني اثبات او علي حذف مضاف اي اعتقاد ثبوت وعبارة الاسنوي
وهو عبارة عن الحكم بثبوت امر في الزمن الثاني اي في زمن ما لثبوته
في الزمن الاول وهو ما قبل ذلك الزمن بان الشرع علي ثبوته فيه ودوامه

كما سيأتي **فحجة** اي فهو حجة **عندنا** معاشر الشافعية **دون الحنفية** قال
التاج السبكي كالهندي فالاستصحاب ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته
ودوامه بشرط عدم المغير انتهى وتوضيحه ان الصحيح ان مطلق الامر لا يقتضي التكرار
ثم قال اعني التاج فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي او شرعي
وليس راجعا الى عدم العلم بالدليل بل الى دليل مع العلم بانتفاء المغير او مع ظن
انتفاء المغير عند بذل الجهد في الطلب ثم صرح باتفاقهم على انه لا بد من
استفراغ الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه **فلا زكاة عندنا** بسبب حجيته
في عشرين دينارا ناقصة تروج رواج العشرين **الكاملة** من الدنانير بان
يرغب فيها بقيمة الكاملة **بالاستصحاب** لعدم وجوب الزكاة فيها الذي كان في
عهده عليه افضل الصلاة والسلام وقد بينا قبل في هذا المثال بانه لم يثبت في عهده
عليه الصلاة والسلام عدم الزكاة في الناقصة ولو ابجزء فكيف يتاتى الاستصحاب
بالنسبة للرائجة ويجاب بمنع ذلك لان صيغة العموم في قوله عليه الصلاة والسلام
ليس فيما اقل من عشرين دينارا شيء وقوله ليس فيما دون خمس اواق من الورق
صدقة يفيد عدم الزكاة في الرائجة ايضا لدلالة العام ومطابقة على كل فرد والسبب
في الاستصحاب قال غير واحد للطلب على القاعدة ومعناه ان الناظر يطلب
الان صحبة ما مضى انتهى فان قلت كلام المص يحتمل القسم الثاني من الاستصحاب
وهو المشهور فانه يعبر عنه ايضا باستصحاب الحال كما عبر به العضد والاسنوي
وغيرهما ولاينا فيه قوله عند عدم الدليل الشرعي لان ثبوت الحكم في الزمن الثاني
لثبوته في الاول بشرط عدم الدليل الشرعي الدال على عدم ثبوته في الزمان الثاني
كما لا يخفى فلم حمله الشارح على القسم الاول قلت لقوله الاتي فان وجد في الشرع ما يغير
الاصل والا فيستصحب الحال واما استصحاب حال الاجماع في محل الخلاف
كان اجمع على حكم في حال واختلف فيه في حال اخرى فلا يحتج به خلافا لجمع مثاله
الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء قبل خروجه اجماعا فهل
يستصحب عدم النقض حال خروجه فيه الخلاف فهو خرج بتفسير الاستصحاب
بما تقدم الاستصحاب المقلوب وهو ثبوت امر في الزمن الاول لثبوته في
الزمن الثاني قال السبكي ولم يقل به الاصحاب الا في مسئلة واحدة **واما الادلة**
فيقدم عند اجتماعها وتنافي مدلولاتها **الجلي منها** ولو بالدليل كالمأول بالدليل
من حيث معناه بالنسبة للاخر بان يتبادر منه **على الخفي** منها كذلك بالنسبة
للاخر وان كان جليا في نفسه كالظاهر بالنسبة للنص **وذلك** اي المذكور من الجلي والخفي
كالظاهر ولو بالدليل **والمأول** اي المحمول على معناه المرجوح من غير دليل
كما هو ظ فان الاول جلي المعنى والثاني خفيه كما علم مما مر ثم اوح **فيقدم اللفظ**

الذي له معنى حقيقي ومعنى مجازي ولم يدل الدليل على معناه المجازي دون
الحقيقي ولا على ارادتهما جميعا في اي بسبب **معناه الحقيقي** وباعتباره بمعنى
انه يقدم حمله على معناه الحقيقي لانه ظ باعتباره كما تقدم **على** حمله على **معناه المجازي**
وعلى مجموع المعنيين لانه ماول باعتباره ذلك كما علم مما تقدم اما لو دل الدليل على ارادة
معناه المجازي او مجموع المعنيين فالامر بالعكس **و** يقدم **الموجب** المفيد **للعلم**
بمعناه منها **على الموجب** المفيد **للظن** كذلك **وذلك** المذكور من الموجب للعلم
والموجب للظن **كالمتواتر والاحاد** منها فان الاول يوجب العلم والثاني في نفسه
يوجب الظن كما تقدم في مبحثها ولا يخفى ان اللازم للمتواتر انما هو العلم بوروده
واما العلم بمعناه الذي هو الحكم المستفاد منه فغير لازم بل قد يكون ظني العلم
فاما ان يحمل المتواتر في المثال على بعض افراده وهو قطعي الدلالة لكن يشكل
قوله الا ان يكون عاما الخ لان العام القطعي الدلالة بان قطع بعمومه يقدم على
الخاص الظني الدلالة لئلا يلغى القاطع بالمظنون على ما بيناه اول فصل التعارض
وحمل العام في الاستثناء على ظني الدلالة فيه غاية التعسف واختلاف معنى
المستثنى والمستثنى منه من غير قرينة واما ان يراد بالموجب للعلم الموجب
للعلم بوروده وان كان ظني الدلالة على الحكم ولاينافي ذلك حد العلم المتواتر فيما
سبق بما يوجب العلم لان متعلق العلم فيه هو المروي وهو قد يكون لفظا ظني
الدلالة على الحكم او اعم من الموجب للعلم بمعناه كالمتواتر القطعي الدلالة على الموجب
للظن به كالاحاد الظني الدلالة والموجب للعلم بوروده كالمتواتر الظني الدلالة
على الموجب للظن بوروده كالاحاد الظني الدلالة ويبقى ما لو كان المتواتر ظني الدلالة
على الحكم والاحاد قطعي الدلالة عليه فهل يقدم الثاني فيه نظر واذا قدم الموجب
للعلم على الموجب للظن **فيقدم الاول** اي المتواتر على الثاني اي الاحاد **الا ان**
يكون الاول **عاما** والثاني خاصا **فيخص** الاول **بالثاني كا** اي كالتخصيص
الذي **تقدم من** لبيان **تخصيص الكتاب** الذي هو المتواتر **بالسنة** وان كانت
احادا ودخل في المستثنى منه ما اذا كان المتواتر خاصا والاحاد عاما وهو صحيح
فان الاحاد يخص بالمتواتر وفي التخصيص تقدم للخاص اذا التعارض انما هو
في قدر الخصوص ومما اذا كان المتواتر غير قطعي المعنى وتساويا في الخصوص
او العموم وتأخر الاحاد ولم يمكن الجمع بينهما لكن المقدم ههنا هو الاحاد لان
الصحيح نسخ المتواتر بالاحاد كما تقدم لا يقال هذا معلوم مما سبق فلم لا تركه
لانا نقول والتخصيص الذي ذكره معلوم ايضا مما سبق كما ذكره فكان ينبغي
تركه الاستثنا الذي ذكره حملا للكلام هنا على بيان الترجيح بالقوة اما بنحو
التخصيص والنسخ فقد علم فيما سبق فليتامل **و** يقدم **النطق** وتقدم تفسيره

بقول الله عز وجل وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا قال **من كتاب**
وسنة متواترة او احاد **على القياس** بانواعه وان كان قطعيا بان علمت علة
حكم الاصل وعلم وجودها في الفرع **الا ان يكون النطق عاما** والقياس خاصا حصول ع
فيخص النطق العام **بالقياس** الخاص **كما** اي كتخصيص النطق العام بالقياس
الخاص الذي **تقدم** في مبحث التخصيص بقيده وفي اقتصاره على استثنائه
ما ذكر نظر لما تقدم من تصحيح جواز نسخ النطق بالقياس فان اكتفي في ترك
هذا بعلم مما سبق لزمه مثله فيما ذكره ولا يقال القياس يستند الى النص فكانه
الناسخ فيرجع الى تقديم احد النصين على الاخر لان القياس المخصص كذلك
فيلزم ترك استثنائه بل وترك التعرض لتقديم النطق على القياس ويجب النظر
الى حال مستند القياس فليتامل **ويقدم القياس الجلي** وهو ما قطع
فيه بالغاء الفارق او كان احتمال الغائه ضعيفا الاول كقياس الامة على العبد في
تقويم حصة الشريك على شريكه الموسر وعتقها عليه فانه يقطع بالغا
الفرق بالذكورة والثاني كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية
فان احتمال الفرق بينهما بان العمياء ترشد الى المرعى الجيد فترعى فتسمن
والعوراء توكل الى نفسها وهي ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعي فيكون مظنة
الهزال احتمال ضعيف يعارض الامر باستشراف العين والاذن في
حديث علي رضي الله عنه في السنن **على القياس الخفي** وهو ما كان
احتمال تاثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب
القصاص فان ابا حنيفة رضي الله عنه عنه يروي انه القتل بمثقل نشبه عمد
لا قصاص فيه ويفرق بان المحدد وهو المعرف للاجزاء الة موضوعة للقتل
والمثقل كالعصا الة موضوعة للتاديب بالاصالة فكان ذلك شبهة في
قصد القتل فينتفي القصاص ولا يخفى ان قوة احتمال الفرق لا يمنع الالحاق
كما تقرر في محله وقد اجيب عن هذا الفرق بان المراد بالمثقل الملحق بالمحدد
ما يقتل غالبا كالحجر والدبوس الكبيرين والتحريق والخنق وهدم الجدار اي ولو كونه ع
كان يقتل غالبا بواسطة المحل دون كبر الالة كالعصا بالنسبة للمقاتل
وذلك اي تقديم القياس الجلي على الخفي **كقياس** اي كتقديم قياس
العلة على قياس الشبه وتقدم بيانهما في مبحث القياس وينبغي
ان يقدم الدلالة بالمعنى المتقدم في كلام المص على قياس الشبه ايضا
وفي جمع الجوامع تقديم قياس العلة على قياس الدلالة بالمعنى
السابق عنه فيهما ويحتمل توجيهه بان قياس الدلالة كما سبق عنه
ما جمع فيه بلازم العلة او اثرها او حكمها لكن تحقق المذكورات

لايستلزم

لايستلزم تحقق العلة لجواز ان تكون اعم منها لغاية الامر انها مظنة لتحققها فيكون قياس العلة الذي يعلم وجود العلة فيه اقوي فليتامل **فان وجد في النطق من كتاب او سنة ما يغير الاصل** ولما اراد ان يبين ان الاصل هنا ماذا فانه يحتمل امورا وانه هو المعبر عنه فيما سبق وفيما ياتي بالحال دفعا لتوهم المغايرة من تغاير الالفاظ فسره بقوله **اي العدم الاصلي الذي يعبر عن استصحابه باستصحاب الحال فواضح انه يعمل بالنطق** بان يعتقد مدلوله ويعمل عليه **والا اي وان لم يوجد** في النطق **ذلك** اي ما يغير الاصل **فيستصحب الحال** وقوله **اي العدم الاصلي** تفسير للحال لبيان انه المعبر عنه انفا بالاصل وقوله **اي يعمل به** بان يعتقد مدلوله تفسير مدلول يستصحب واعترض الشارح الفزاري بان قوله فان وجد في النطق ما يغير الاصل والا فيستصحب الحال الكلام ناقص فان العدول الي الاستصحاب لا يكون عند عدم النطق فقط بل عند عدم المنطوق كالمفهوم والقياس جميعا فانما يعدل اليه عند عدم جميع ما يسمي دليلا غيره انتهي ويجاب بان جميع ذلك داخل في قوله فان وجد في النطق ما يغير الاصل فان كلا المفهوم والقياس امر ثابت في النطق باعتبار انه مستفاد منه وقد صرحوا بان المفهوم مدلول اللفظ حيث قالوا في تعريفه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق والنطق هنا غير النطق هناك كما هو ظاهر ومدلول اللفظ ~~حيث قالوا في تعريفه ما دل عليه اللفظ~~ الذي هو القول الواقع تفسيرا للنطق هنا يصح ان يوصف بانه فيه وبان القياس مظهر لا مثبت فالنطق اي القول الدال علي حكم الاصل او القول المفيد لعلة الحكم يفهم منه حكم الفرع فيصح وصفها بثبوت ذلك الحكم فيها ومن هنا اثر المص التعبير بقوله وجد في النطق ما يغير علي نحو قوله وجد نطق بتغيير ولعله من دقايق هذه الورقات **ومن شرط** اي شروط **المفتي** فان قلت ما وجه التعبير بمن التبعيضية قلت هي باعتبار كل من المتعاطفات بخصوصه او بالنظر لاشتراط نحو البلوغ والعقل ايضا كما سياتي عن جمع الجوامع وغيره لان الظاهر ان اسم الاشارة لا يتناول ذلك وبهذا يستغني عما اطال به الشارح الفزاري مما سياتي الكلام عليه **وهو المجتهد** اي مفهومه مفهوم المجتهد وهو الشخص الذي خاصته الاجتهاد اي له هذه الصفة فيكون المراد تعريفه بخاصته كما في قولنا الانسان هو الضاحك اي الشخص الذي له هذه الصفة او ما صدقه ما صدق المجتهد فيكون المراد بيان تساويهما او اتحادهما ما صدقا في المتبادر من اطلاق الاصول **ان يكون عالما** علي نصب بقيا **بالفقه** لا بالمعني الذي ذكره المص في اول الكتاب والا كان المعني اشتراط علمه بمعرفة الاحكام ولا يصح لاختلاف المراد بل بمعني المسايل التي هي متعلق تلك المعرفة كما سياتي في كلام الشم **اصلا وفرعا خلافا ومذهبا** تمييزات محولة عن المضاف الي الفقه والاصل باصل الفقه وفرعه الخ وعلي هذا فمراد الشم بيان المعني دون تقدير الاعراب بقوله **اي عالما بمسايل** اي بالمسايل التي هي الفقه ثم بينها علي وجه الابدال او عطف البيان بقوله **قواعده** وهي صوره الكلية **وفروعه**

وهي صوره الجزئية ولو بالاضافة الي تلك القواعد فان قلت فروعه لا تنحصر وتتزايد بتزايد
الازمان فلا يتصور العلم بها ولا بمعظمها اذ ما لا ينحصر لا يتصور الوقوف علي معظمه
فاي قدر منها يعتبر قلت يمكن ان المعتبر جملة يحصل بمعرفتها التمكن من استخراج
الباقي اخذا مما سياتي **و عالما بما فيها** اي في مسايله **من الخلاف** حيث كانت ذات
خلاف قال التاج الفزاري من اقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم ويجوز ان يريد بقواعد
مسايل اصول الفقه وبفروعه مسايل الفقه مطلقا اي صوره الكلية والجزئية وتكون
الاضافة في مسايل الفقه بمعني مطلق الملابسة اعم من ملابسة الشي لنفسه او نقول
لاجزائه نظرا لان المراد بالفقه المجموع وبمسايله المسايل علي التفصيل ومن ملابسته
لاصله الذي يرجع اليه ويبتني عليه وملابسة الشي لنفسه صحيحة والتغاير الاعتباري
كاف فيها ولا ينافي هذا قوله الاتي ومنها معرفته بقواعد الاصول لجواز ان الاشارة به الي
المذكور فيما سبق وانما اشترط كونه عالما بما فيها من الخلاف **ليذهب** اي ليتمكن من
ان يذهب **الي قول** كاين **منه** اي من الخلاف بان لا يخرج عنه ولو ملفقا منه كالتفصيل
الموافق كلا من القولين مثلا بلحو شقيه **ولا يخالفه** اي وليتمكن من ان لا يخالفه
بالخروج عنه بالكلية **بان يحدث قولا اخر** مغايرا له راسا بخلاف ما اذا جهل ما فيها
من الخلاف فانه لا يتمكن مما ذكر اذ لا يامن من المخالفة باحداث قول كذلك وانما امتنع عليه
احداثه للاجماع من قبله علي نفيه **لاستلزام اتفاق من قبله لعدم ذهابهم** كلا
وبعضا **اليه** ولو علي وجه التجويز دون الاعتماد مع الذهاب الي ما يخالفه **علي نفيه**
والمجمع علي نفيه يمتنع القول به لامتناع مخالفة الاجماع بالادلة المبينة في محله لا يقال
استلزام عدم الذهاب اليه لاتفاق علي نفيه ممنوع لان المراد بعدم الذهاب اليه هو السكوت
عنه والسكوت عن الشي لا ينافي تجويزه لجواز ان يكون السكوت عنه لعدم اعتماده او نحو
ذلك لانا نقول بل المراد بعدم الذهاب اليه الذهاب الي ما ينافيه كما هو ظاهر من السياق
ومن قولهم انه يحرم احداث قول ثالث في مسلة اختلف فيها اهل العصر علي قولين والحاث
التفصيل بين مسلتين لم يفصل بينهما اهل العصر ان خرق الاجماع لا مطلقا فالاستلزام
في غاية الوضوح والظاهر انه لا يجب حفظ جميع مسايل الخلاف بل يكفي ان يعلم او يظن ان
ما ذهب اليه غير خارق للخلاف اخذا مما سياتي في اشتراط معرفة مواقع الاجماع ولم
يتعرض الشارح لبيان في لم ومنهما وقد يفهم من قوله ليذهب الخ عدم دخوله في حيز قوله
عالما ويمكن ان يجعل معناه ما يسوغ الذهاب اليه ويجعل معطوفا علي خلاف من باب
عطف المسبب علي سببه لان العلم بالخلاف سبب للعلم بما يسوغ الذهاب اليه ح
وهو ما لا يكون خارقا للخلاف كما تقرر وان يجعل معناه المتفق عليه بقرينة مقابلته
بالخلاف فيكون اشارة الي اشتراط معرفة مواقع الاجماع وقال التاج الفزاري وقوله
ومنهما يعني اذا كان مجتهدا ينتحل مذهب امام من الايمة المشهورين بالتقليد فيجب

انيكون عالما بقواعد مذهب ذلك الامام هذا هو المفهوم من اطلاق لفظ المذهب بعد
حدوث المذاهب المشهورة فعلم المذهب عبارة عن الاحاطة بقواعد امام من هولا الايمة
والعلم بغالب نصوصه في الوقايع واما المجتهد المطلق وهو المفهوم من لفظ المجتهد والمفتي
في اطلاق اصول الفقه فشرطه ما تقدم من علم الكتاب والسنة واختلاف اقوال العلما وفاقهم
والمذهب في حقه ما يذهب اليه لانه لا يقلد غيره فذكر المذهب في شرايط المفتي في اصول
الفقه مطلقا غير لايق انتهي وما ذكره اولا لا يناسب السياق فانه صريح في المجتهد المطلق
وثانيا يجاب عنه بما بيناه واما ما اشار اليه ابن امام الكاملية من حمل المذهب علي المذاهب
المستقرة فان اراد به ما ذكره التاج ففيه ما علمت والا فيرد عليه انه لا يشترط في المجتهد
معرفة المذاهب المستقرة كما هو ظ وما ذكره المص من اشتراط كونه عالما بالفقه خالفه
تصريح غيره بعدم اشتراطه لانه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطا في المجتهد وجزم
بذلك في جمع الجوامع وشرحه فقال ولا يشترط علم الكلام ولا تفاريع الفقه انتهي نعم
قال المولي سعد الدين في الحواشي وقال الامام حجة الاسلام شرط المجتهد ان يكون محيطا
بمدارك الشرع متمكنا من استفادة الظن فيها الي ان قال واما الكلام وفروع الفقه فلا
حاجة اليها كيف والفروع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد
نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان
انتهي فيجوز ان يحمل ما ذكره المص علي الاشتراط بالنسبة لتحصيل منصب الاجتهاد في هذه
الازمان لا يقال اوعلي اشتراط التمكن من العلم بالفقه بالاحاطة بمداركه الشرع للاستغنا
عن ذلك بما سياتي وقال الامدي وغيره كما نقله العرا في ان الفروع الفقهية يحتاج منها
امران في اصول الفقه تصورها لان اصول الفقه ادلة الفقه ومعرفة المضاف اليه وثانيهما
التمثيل بالفروع والاستشهاد والاحتجاج والنقض علي الخصوم وعلي الادلة كما نقول لو كان
الامر للوجوب لانتقض بالكتابة وغيرها من المامورات ولو كان القياس حجة للزم ترك
العمل حيث اجمعنا علي ترك المناسب كقولنا كقولنا بتحريم زراعة العنب لسد ذريعة الخمر
وتحريم التجاور في المنازل خشية الزنا ونحو ذلك فاذا كان منصب الاجتهاد متوقفا
علي اصول الفقه واصول الفقه متوقفة علي الفروع من جهتين لزم توقف منصب الاجماع
من هذين الوجهين علي الفروع ولا يخفي مما سياتي عن السبكي ان اعتبار كونه عالما بالخلاف
انما هو لا يقلع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه **وان يكون كامل الالة** والالة هي الواسطة بين
الفاعل والمنفعل **في الاجتهاد** اي بسببه ومن جهته بان يستكمل من الالات وهي الوسايط
بينه وبين الاجتهاد ما يتوقف علي الاجتهاد **عارفا** اي مصدقا خبر بعد خبر من قبيل
ذكر الخص بعد الاعم للاهتمام بهذا الاخص مع شرح الاعم في الجملة **بما يحتاج اليه**
في الاستنباط الاحكام اي اخذها من ادلتها **من النحو** ومنه التصريف **واللغة**
والبلاغة كما صرح به في جمع الجوامع من المعاني والبيان لان الشرع عربي بليغ فلا يمكن

التوصل اليه الا بفهم كلام العرب والواجب معرفته من ذلك هو القدر الذي يفهم به خطاب
العرب وعاداتهم في الاستعمال بحيث يميز بين صريح الكلام وظاهره وبين دلالة المطابقة
والتضمن والالتزام وبين المفرد والمركب والحقيقة والمجاز والعام والخاص الى غير ذلك ولا
يجب ان يبلغ من ذلك مبلغ مثل الخليل وسيبويه والاصمعي **ومعرفة الرجال** ظاهره العطف
على النحو ولا يخفى اشكاله اذ يصير الشرط معرفته بمعرفة الرجال وهو خلاف المراد ويحتمل
عطفه على ان يكون عالما بالفقه او على الاجتهاد اي ومن شرطه معرفة الرجال ومعرفة
تفسير الايات او ان يكون كامل الالة في الاجتهاد وفي معرفة الرجال وتفسير الايات بان
يستكمل اقل ما يكفي في تلك المعرفة من اسبابها وقد يخالف ذلك قول الشارح الاتي وما ذكره الخ
الا ان يكون نظره فيه الى المعنى دون تصفية اللفظ ونصبه على المفعول معه يعارضا او يكون
فلا يخالفه وعلى الجملة فالمعنى انه يشترط معرفة حال الرجال **الراوين للاخبار** في
القبول والرد وانما اشترط معرفة حالهم **ليأخذ برواية المقبول منهم دون
المجروح** فانه اذا لم يعرف حالهم قد يعكس وقد يعمل بروايتهما جميعا عند امكان العمل
بهما او يتعارضان عند عدم امكان العمل بهما فيرجح رواية المردود او يتوقف حيث
لا مرجح قال الامام حجة الاسلام والتحقيق في ذلك انه يكفي بتعديل الامام العدل الذي
عرف صحة مذهبه في التعديل انتهى وفي جمع الجوامع ويكفي في زماننا الرجوع الى ائمة
ذلك انتهى قال التاج الفزاري واذا اخذ الاخبار من البخاري ومسلم لم يحتج الى معرفة
رجالهما لان ما في هذين الكتابين موسوم بالصحيح وتلقته الائمة بالقبول انتهى
ولك ان تقول هذا من قبيل المعرفة لعلمه بتعديل البخاري ومسلم لما في صحيحيهما على انه
وقع فيهما ذكر الضعفاء كمطر الوراق وبقية وابن اسحاق ونعمان بن راشد لكن
لا على سبيل الاحتجاج بل على سبيل المتابعة والاستشهاد او الغرض علو السند وهم
ضعفاء عند غيرهما ولا يقال الجرح مقدم لان شرط قبوله بيان السبب حكى ذلك النووي
عن ابن الصلاح واقره لكن قال شيخ الاسلام والحفاظ ان البخاري يذكر هؤلاء غالبا في
المتابعات والاستشهادات والتعليقات بخلاف مسلم فانه يذكرهم كثيرا في الاصول
والاحتجاج انتهى **ومعرفة تفسير الايات الواردة في شان الاحكام** وسبب نزولها
قال الامام حجة الاسلام وهي مقدار خمسمائة اية واستشكله القرافي بان العلم بحصر
دلايل الاحكام يتوقف على استقراء جميع جمل الكتاب والسنة وفهم مقاصدهما فكيف
يجوز له الاقتصار وكيف يامن ان يكون وراء ما لم يرو وحصر ادلة يمكن استفادة حكم
الواقعة منها الا ان يجوز له التقليد فيه وهو ايضا مشكل لان وجوه دلايل قد تختلف
باختلاف نظر المجتهدين فيخص البعض بدرك ضروب منها ولهذا اعد من خاصية
الشافعي التفطن لدلالة قوله عليه الصلاة والسلام اذا استيقظ احدكم من نومه فلا
يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده على نجاسة الما

القليل بوقوع النجاسة فيه من غير تغير ودلالة قوله عليه الصلاة والسلام تقعد احداهن
شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي على تقدير اكثر مدة الحيض بخمسة عشر يوما ودلالة قوله
تعالى وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا
على ان من ملك ولده عتق عليه او ما ظن اهل الحصر عدوا هذه الاية من ادلة الاحكام انتهى
ويمكن ان يجاب بانه يكفي تقليد جمع من الايمة يحصل بقولهم الظن الغالب بانه لم يبق من
ايات الاحكام شي ولا يضر بعد ذلك احتمال بقاء شي او خفا بعض الدلالات عليهم كما اكتفي
بالعلم بجملة غالبة من الاخبار ولم يضر عدم الاحاطة بجميعها على ما سياتي في كلام التاج
ومن ثم قال بعضهم ان المراد ما هو مقصر الاحكام بدلالة المطابقة اما بدلالة الالتزام فغالب
القران بل جميعه لا يخلو شي منه عن حكم يستنبط منه **و** معرفة **تفسير الاخبار الواردة**
في شان **ذلك** المذكور من الاحكام وسببها نعم بان يكون عالما بمواقعها متمكنا عند
الحاجة من الرجوع اليها ومن فهم معانيها وان لم يحفظ متونها قال الامام حجة الاسلام
ويكفيه ان يكون عنده اصل مصحح لجميع احاديث الاحكام كسنن ابي داود وقال النووي والتمثيل
بسنن ابي داود لا يصح فانه لم يستوعب الصحيح من احاديث الاحكام ولا معظمه وكم
في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن ابي داود وانما اشترط معرفة ذلك
ليوافق ذلك التفسير او المذكور من الايات والاخبار **في اجتهاده ولا يخالفه** بذهابه
اليها بنا في مقتضاه فان قلت ما فائدة قوله ولا يخالفه مع ما قبله قلت يمكن ان يجعل
تفسيرا لما قبله للاشارة الى ان المراد بالموافقة هنا عدم المخالفة حتى يشمل ما اذا
صرف الايات والاخبار بدليل عن ظاهرها الى ما يغاير ما ذهب اليه ولم يقتصر على
هذا مراعاة لفائدة الاجمال ثم التفصيل بخلاف الوارد من ذلك في غير الاحكام كالقصص
اي وان امكن ان يستنبط منه حكم كما تقدم قال التاج الفزاري وقوله والاخبار الواردة فيها
يعني في الاحكام ليس على ظاهره فان المجتهد ليس يشترط فيه ان يكون عارفا بتفسيرها
فان ذلك لا يكاد يتفق لاحد وقد قال الشافعي رضي الله عنه ولا تجمع السنن كلها عند واحد
فالمراد ان يكون عالما بتفسير جملة غالبة من الاخبار الواردة في الاحكام وذلك من الاخبار
المشهورة عند اهل العلم فاما الاحاديث الغريبة وغريبه الحديث فلا يشترط ذلك في
المجتهد وان كان علمه به يزيده تمكنا في الاجتهاد انتهى واقول لا يبعد ان يجعل الشرط معرفة
تفسير الايات والاخبار بالقوة بان يكون بحيث لو اراد معرفته تمكن منه ولن يشترط التمكن
من اطلاعه على كل ما يتعلق من الايات والاخبار بالحكم الذي يريد استنباطه بحسب ظنه
بعد بذل وسعه **وما ذكره** المصنف معنى **قوله عارفا بها** او فيه ليس جميع الة الاجتهاد
وانما هو **من جملة الة الاجتهاد** افرده مع دخوله فيها لما تقدم **ومنها معرفته** اي
تصديقه **بقواعد الاصول** اي بمسايل الفن المسمى بالاصول او بالمسايل التي هي الفن
المسمى بالاصول اي اصول الفقه بخلاف اصول الدين كما تقدم عن حجة الاسلام وغيره

لكن قال الرافعي عد الاصحاب من شروط الاجتهاد معرفة اصول العقايد قال الغزالي
وعندي انه يكفي اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها علي طريق المتكلمين وتقدم انه يجوز
حمل الاصل في عبارة المص علي قواعد الاصول فلا يكون هذا زايدا علي ما ذكره علي
الاطلاق وانه يمكن حمل كلام الشم ايضا علي ذلك وغير ذلك كمعرفته بمواضع الاجماع قال
حجة الاسلام بحيث يعرف ان ما ادي اليه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بان يعلم انه
موافق لمذهب او واقعة متجددة لا خوض فيها لاهل الاجماع انتهي وبالناسخ والمنسوخ
واسباب النزول وشرط المتواتر والاحاد والصحيح والضعيف وبين السبكي ان
ما ذكر من معرفة حال الرجال ومواقع الاجماع وما بعده شروط لايقاع الاجتهاد لا صفة
في المجتهد يعني انه لا يوصف بقيام الاجتهاد الذي هو الاقتدار علي الاستنباط بدون
ما ذكر قال الشم وهو ظ انتهي ولا يبعد ان يضم اليه معرفة تفسير الايات والاخبار وبالدليل
العقلي كالاستصحاب والتكليف بحيث لا دليل ناقل من نص او اجماع او غيرهما
كما قاله الامام الرازي تبعا لحجة الاسلام وبكيفية النظر فليعرف شرايط البراهين
والحدود وكيفية تركيب المقدمات واستنتاج المط منها ليامن من الخطا في نظره
وهذا لا يفيده الا المنطق قال القرافي فيكون المنطق شرطا في منصب الاجتهاد
فلا يمكن ح الان يقال الاشتغال به منهي عنه وان العلما المتقدمين كالشافعي
ومالك لم يكونوا عالمين به فان ذلك يقدح في حصول منصب الاجتهاد لهم نعم هذه
العبارات الخاصة والاصطلاحات المعينة في زماننا لا يشترط معرفتها بل معرفة
معانيها فقط انتهي وجزم كثير منهم البيضاوي وشراح كتابه كالاسنوي والتاج السبكي
باشتراط معرفة القياس وشرايطه لانه مناط الاجتهاد واصل الراي ومنه تشعب
الفقه واساليب الشريعة بل قال ابن ابي هريرة ان الاجتهاد هو القياس ونسبه
للشافعي واما قول الزركشي عقبه وليس كذلك بل التبس عليه كلامه في الرسالة فانه قال
معني الاجتهاد معني القياس اي ان كلا منهما يتوصل به الي حكم غير منصوص عليه
انتهي فغير مسلم بل ما قاله ابن ابي هريرة صحيح في نفسه والحصر في كلامه للمبالغة
كما في الحج عرفة اي معظم انواع الاجتهاد القياس ووجه كونه معظمها يتضح من
كلام امام الحرمين في البرهان اول كتاب القياس فليراجعه من اراد الوقوف علي ذلك
وقول الشافعي معني الاجتهاد معني القياس ظ فيما قاله ابن ابي هريرة وحمله علي
ما قاله الزركشي بعيد لا حاجة اليه وقد ذكر غير ابن ابي هريرة ما يوافق ما قاله وصرح
ابن السمعاني وناهيك بجلالته وامامته بان الشافعي اشار الي ما قاله ابن ابي هريرة
فليتامل بالانصاف وقال الصفي الهندي ينبغي ان يكون المجتهد عارفا به وبانواعه
واقسامه وشرايطه المعتبرة والطرق الدالة علي العلة فيه لكن رجح في جمع الجوامع
عدم الاشتراط ويشترط كما في جمع الجوامع البلوغ والعقل دون الذكورة والحرية والعدالة

وشرط

وشرط الغزالي العدالة لقبول فتواه لا لصحة الاجتهاد قال التاج السبكي في شرح المنهاج
واقتضى كلام غيره ان العدالة ركن في الاجتهاد ويتفرع على هذا ان الفاسق اذا اداه
اجتهاده في مسئلة الى حكم هل ياخذ بقوله من علم صدقه في قوله بقولين انتهى وفي الحواشي
كغيرها بعد ذكر شروط عن الامدي هذا في حق المجتهد مطلقا واما المجتهد في مسئلة فيكفيه
ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها وعن حجة الاسلام ان ما ذكرنا انما يشترط
في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزى
بل قد يكون العالم مجتهدا في مسئلة دون مسئلة فيفتقر الى ما يتعلق بتلك المسئلة لا غير
قال التاج السبكي وزعم بعض الناس ان الاجتهاد لا يتجزى وهو ضعيف قالوا واما المجتهد
المقيد الذي لا يعدو مذهب امام خاص فليس عليه غير معرفة قواعد امامه وليراع
فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع قال ابن الصلاح والذي رايته من كلام الائمة
يشعر بانه لا يتادى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد قال والذي يظهر انه يتادى به فرض
الكفاية في الفتوى وان لم يتاد به فرض الكفاية في احيا العلوم التي منها الاستمداد
في الفتوى **ومن شرط المستفتي** اي شروط من يطلب الفتيا وهو جواب الحادثة
من غيره ليعمل بها بانه يعتقدها من حيث انه كذلك قال التاج الفزاري يقال ما فائدة
من المبعضة في قوله ومن شرط المفتي وقوله ومن شرط المستفتي والجواب ان هذه
الشروط معتبرة للحكم بجواز الاجتهاد للمجتهد وجواز التقليد للمقلد وذلك امر حكمي
متوهم انما يصير واقعا محققا عند حدوث الحادثة وسوال المقلد عنها فح يتحقق الاجتهاد
بالفعل والتقليد كذلك فوجود الواقعة ح من شرط كون المجتهد مجتهدا او الجاهل مقلدا
فصح دخول من التبعيضية فيما ذكر انتهى ولا يخفى ان الكلام ليس الا في الشروط المحققة
لرتبة الافتا ورتبة الاستفتا بحيث يصح الافتا والاستفتا لا في شروط الافتا والاستفتا
بالفعل على ان وقوع الافتا والاستفتا بالفعل لا يتوقف على حدوث الحادثة بل كثيرا ما يقع
الافتا والاستفتا بالفعل عن حكم ما لم يوجد كما هو معلوم مشاهد فلا يصح ما ذكره
من الجواب مع ما فيه من التنافي الواضح فان قوله ان هذه الشروط معتبرة للحكم بجواز
الاجتهاد الخ وقوله وذلك امر حكمي متوهم صريحان في ارادة الاجتهاد والتقليد بالامكان
وقوله فح يتحقق الاجتهاد بالفعل والتقليد كذلك الخ صريح في ارادة الاجتهاد والتقليد
بالفعل بل الجواب اما بالنسبة للمفتي فهو ما قدمناه واما بالنسبة للمستفتي فهو
انه يشترط ايضا التمييز كما هو ظ وان لا يكون ملتزما لمذهب معين فيريد الاستفتا
للمفضل بخلافه على احد اقوال ستاتي وان يكون استفتاوه عما يجوز فيه التقليد
على ما سيشير اليه **ان يكون من اهل** جواز **التقليد** بان لا يكون من اهل
الاجتهاد سوا كان عاميا محضا اولا لكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما اشار الى
ذلك المص بقوله الاتي وليس للعالم ان يقلد فان فيه اشارة لطيفة الى ان اهل

المجتهد ح

التقليد من عدم العالم بالمعنى الاتي في فاصل الكلام ان شرط صحة طلب الجواب من الغير
جواز اتباع الغير وذلك بان لا يكون عالما اي مجتهدا اذ الاخذ انما سياتي وهذا الكلام صحيح لا دور
فيه فقول التاج الفزاري وليس في قوله ان يكون من اهل التقليد ما يفيد معرفة
المقلد ما هو فان من كان اهلا للتقليد هو الذي يجوز له ان يستفتي العالم فلو صح تفسير
المستفتي بانه من له اهلية التقليد لصح ان يعكس ويقال الذي له اهلية التقليد
هو المستفتي فعلم ان هذا تعريف دائر انتهى مردود فتامل ولا تغفل وسياتي
معنى التقليد وتقدم شروط الاجتهاد وانما كان من شرطه ما ذكر لان الاخذ بفتيا
الغير الذي تضمنه الاستفتا تقليد له كما اشار اليه بقوله **فيقلد** بالرفع جوازا
بل وجوبا بسبب كونه من اهل التقليد **المفتي** اي المجتهد العدل المعلوم اهليته
وهو الشر بان اشتهر بهما او المظنونها بان ينتصب للفتيا والناس يستفتونه
وان كان قاضيا وكذا غير العدل فيما يظهر اذا علم بالقرائن صدقه او اعتقده **في الفتيا**
اي جوابه في الحادثة الفروعية الواقعة له او غير الواقعة التي اراد معرفة حكمها
اي ياخذ بقوله فيها بان يعتقده لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
واختلفوا في جواز التقليد في مسائل الاعتقاد والتحقيق كما قاله التاج السبكي
انه يكفي حيث حصل به الجزم الخالي عن احتمال شك او وهم اي بالفعل انتهى وخرج
بالمجتهد المقلد فالاصح انه ان كان قادرا على التفريع والترجيح وهذا ما صرح به
الامدي بمجتهد المذهب لان هذا الشرط انما ينطبق عليه جاز له الافتا بمذهب
مجتهد اطلع على ماخذه واعتقده مطلقا لوقوع ذلك في الاعصار متكررا شايعا
من غير انكار هكذا حكي هذا الخلاف في مجتهد المذهب الامدي لكن الذي قاله التاج
السبكي في شرح المختصر وتبعه جمع منهم الزركشي والبرماوي انه لا خلاف فيه وانما
الخلاف في مجتهد الفتوي وهو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح احد قوليه
على الاخر فيكون الاصح فيه جواز الافتا اي عند عدم المجتهد للحاجة اليه لا مع وجوده
ايضا وحكي في جمع الجوامع قولا بجواز افتا المقلد وان لم يقدر على التفريع والترجيح
لانه ناقل لما يفتي به عن امامه وان لم يصرح بنقله عنه قال الشر في شرحه وهذا الواقع
في الاعصار المتاخرة وفي شرح المهذب فيمن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه
في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير ادلته وتحرير اقيسته انه
يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه وما لا يجده منقولا ان
وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر انه لا فرق جاز الحاقه به والفتوي
به وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط ممهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه
عن الفتوي فيه الا انه يبعد كما قال امام الحرمين ان تقع مسالة لم ينص عليها
في المذهب ولا هي في معنى النصوص ولا مندرجة تحت ضابط قال وشرطه كونه

فقيه

فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه انتهى وصلب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في
شي وخرج بالعدل الفاسق فانه لا يقبل خبره والمعلوم والمظنون اهليته وعدالته
مجهولهما لان الاصل عدمهما ويجب البحث عن علمه بان يسال الناس عنه دون عدالته
فيكتفي بظاهرها ويكفي اخبار العدل الواحد بعلمه وعدالته قال النووي وهذا محمول
على من عنده معرفة يتميز بها الملتبس من غيره ولا ينبغي ذكر خبر احاد العامة
لكثرة ما يتطرق اليه من التلبيس في ذلك وبقوله في الفتيا الافعال قال التاج الفزاري
فاذا راى اي هل العالم يفعل شيا يجزله تقليده في فعله بمجرد كونه فاعلا له انتهى
وفيه نظر لما تقدم من انعقاد الاجماع بالفعل والفرق بين فعل الكل والبعض فيه
نظر والمتبادر من قوله يقلد المفتي تقليد المفتي المعين حتى يلزم المستفتي عاميا
كان او غيره التزام مذهب معين وفيه وجهان احدهما وصححه في جمع الجوامع كغيره لزوم
التزام مذهب معين يعتقده ارجح من غيره او مساويا له وان كان في الواقع مرجوحا
اي ان اعتقد شيا من ذلك والا فهو لا يجب عليه البحث عن الارجح كما رجحه قبل ذلك
قال النووي بعد نقله ذلك هذا كلام الاصحاب والذي يقتضيه الدليل انه لا يجب التمذهب
بمذهب بل يستفتي من شا لكن من غير تلقط الرخص ولعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه انتهى
ودخل في المفتي الذي يقلده الواحد من الصحابة وقد قال ابن برهان تقليد الصحابة
مبني على جواز الانتقال في المذاهب فمن منعه منع تقليدهم لان فتاويهم لا يقدر على
استحضارها في كل واقعة حتى يمكن الاكتفا بها فيودي الى الانتقال ونقل الامام في البرهان
المنع عن المحققين فقال اجمع المحققون على ان العوام اي مثلا فيما يظهر او اراد بالعوام
من سوى المجتهد المطلق ليس لهم ان يتعلقوا بمذهب اعيان الصحابة رضي الله عنهم
بل عليهم ان يتبعوا مذهب الايمة الذين سبروا فنظروا وبوبوا وذكروا اوضاع المسايل
لانهم اوضحوا طرق النظر وهذبوا المسايل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح ايضا
ما حاصله انه يتعين تقليد الايمة الاربعة دون غيرهم لان مذاهب الاربعة قد انتشرت
وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها وشروط فروعها بخلاف مذهب غيرهم لكن
صحح التاج السبكي الجواز قال غيره اني اقول لا خلاف في الحقيقة ان تحقق مذهب لهم جاز
وفاقا والا فلا وكذا صححه الزركشي وقيده بما اذا علم دليله وصح طريقه قال ولهذا قال ابن
عبد السلام في فتاويه اذا صح عن صحابي في ثبوت مذهب جاز تقليده وفاقا والا فلا لا لكونه
لا يقلد بل لان مذهبه لم يثبت كل الثبوت انتهى كلام الزركشي وما نقله عن ابن عبد
السلام يويد ما ذكره التاج السبكي ويمكن ان يحمل على ذلك ما في شرح المهذب حيث قال
فعلى هذا اي وجوب التمذهب بمذهب معين يلزمه ان يجتهد في اثبات مذهب ثم قال
وليس له التمذهب بمذهب احد من الصحابة الخ ودخل فيه ايضا لا بالنسبة للوجوب
اذ لا معنى له هنا بل بالنسبة لمجرد الجواز ما اذا كان المقلد ملتزما لمذهب غيره بان

يخرج عنه اليه وفيه اقوال احدها لايجوز لانه التزمه وان لم يجب التزامه والثاني يجوز
والتزام ما لا يلزم غير ملزوم والثالث يجوز في بعض المسايل دون بعض قال الشارح في
شرح جمع الجوامع والجواز اي حيث قيل به في غير ما عمل به اخذا مما تقدم في غير الملتزم
اي على القول بعدم وجوب الالتزام فانه اذا لم يجز له الرجوع اي بعد العمل قال ابن الحاجب
كالامدي اتفاقا والملتزم اولى بذلك وقد حكيا فيه الجواز فيتقيد بما قلناه انتهى لكن في
دعوي الاتفاق نظر ولهذا قال الصفي الهندي اذا التزم العامي مذهبا معينا فهل
يجوز له الرجوع عنه والاخذ بقول غيره في مسلة من المسايل اختلفوا فيه فمنهم من
جوز ذلك ومنهم من لم يجوز ذلك ومنهم من فصل وقال ان كل مسلة اتصل العمل بها على راي
صاحب المذهب الاول لم يجز له الرجوع عنها وان لم يتصل بها جاز الرجوع عنه الي غيره
انتهى باسقاط الادلة فهذا صريح في حكاية الخلاف في اعم مما بعد العمل وما قبله وفي فتاوي
السبكي قول الامدي وابن الحاجب يجوز قبل العمل لا بعده بالاتفاق دعوي الاتفاق فيها
نظر وفي كلام غيرهما ما يشعر باثبات خلاف بعد العمل ايضا وكيف يمتنع اذا اعتقد صحته
ولكن وجه ما قاله انه بالتزامه مذهب امام يكلف به ما لم يظهر له غيره والعامي لا يظهر
له الغير انتهى وجواز الانتقال مطلقا افتى ابن عبد السلام واعتمده شيخنا الشهاب
الرملي وغيره وهو مقتضى كلام النووي وغيره وحيث جوزنا فمحله ما لم يتتبع الرخص
في المذاهب فان تتبعها بان اخذ من كل منها ما هو الاهون عليه فيما يقع من المسايل امتنع
على الاصح فعلم جواز الخروج الي غير ما التزمه في الرخص اذا لم يوجد تتبع بالمعني المذكور
قال في الخادم وحيث قلنا بالجواز فله شروط ذكرها الشيخ تقي الدين في شرح العنوان
احدها ان لا يجتمع صورة يقع الاجماع على بطلانها كما اذا افتصد ومس الذكر وصلى الثاني
ان لا يكون ما قلد فيه ينقض فيه الحكم لو وقع به الثالث انشراح صدره للتقليد المذكور
وعدم انتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه ودليل اعتبار هذا الشرط قوله
صلى الله عليه وسلم الاثم ما حاك في نفسك فهذا تصريح بان ما حاك في النفس ففعله
اثم بل اقول ان هذا شرط جميع التكاليف وهو ان لا يقوم الانسان على ما يعتقده مخالفا
لامر الله عز وجل ولا اشترط ان يكون الحكم مما ينقض فيه قضا القاضي بل اذا كان
مخالفا لظاهر النصوص بحيث يكون التاويل مستكرها فيكفي ذلك في عدم جواز التقليد
لقايل القول المخالف لذلك الظاهر انتهى والشرط الثاني سبقه اليه الشيخ عز الدين في
القواعد كلام الخادم وبالشرط الاول جزم القرافي ونقله عنه الاسنوي واقره واما
الثاني والثالث فمنظور فيهما بان العامي لا يستقل بذلك ولا وثوق بما في ظنه وقضية
ذلك تساويهما بالنسبة للعالم المقلد وبانهما مبنيان على وجوب البحث والعمل
بما يترجح عنده وميل قلبه اليه والصحيح خلافه ثم ان علم ذلك ممن له اهلية امكن
القول بما ذكره ابن عبد السلام ودعواه التلاعب واعتقاد المخالف ممنوعة فيما غير

انتهى

مسحه

تسليمهما

فيه

فيه شرعا ولا دليل في الحروجه لان معنى هاك تردد في القلب بحيث حصل الشك وخوف
كونه ذنبا او رسخ فيه واستقر كونه ذنبا او محمول على الفطن الحاذق دون ضعيف الادراك
واما قوله بل اذا كان مخالفا لظاهر النصوص لم فقال بعض المتاخرين انه بعيد جدا لانه
ما من مذهب الا وهو مشتمل على مثل ذلك ولان فيما ذكره مشقة منافية للترخيص
للعوام في تقليد من شاوا وافهم قول المص فيقلد المفتي ان الاخذ بقول المفتي تقليد
وسياتي الكلام على ذلك فان لم يكن الشخص من اهل التقليد بان كان من اهل
الاجتهاد المطلق لاتصافه بشروطه فليس له ان يستفتي اي يطلب الفتيا وهو
جواب المفتي في الحادثة للعمل بها بمعنى انه ليس له ان يعمل بما اجاب به غيره فيها
من حيث انه اجاب به غيره بان يعتقده كما قال اي بناء على قول المص وليس للعالم
اي المجتهد المطلق فانه المراد من العالم حيث اطلق في الاصول اي يحرم عليه ان يقلد
وان كان قاضيا غيره ولو كان اعلم منه ولو ضاق الوقت عن الاجتهاد سوا اجتهد وظن
الحكم ام لا لانه يجب عليه اتباع اجتهاده او لا لتمكنه من الاجتهاد فيه الذي هو اصل التقليد
ولا يجوز العدول عن الاصل مع امكانه الى بدله كما في الوضوء والتيمم وقيل يجوز له التقليد
في الشق الثاني لعدم العلم علمه بالحكم في الحال ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون والمجتهد والحالة هذه غير عالم واجيب بانه لا يخرج عن كونه عالما بكون
المسئلة غير حاضرة ذهنه مع التمكن من معرفتها وبانه من اهل الذكر لان اهل الشي من تحـ صح
تاهل لذلك الشي لا من حصل له ذلك الشي فلا يكون مامورا بالسوال والتقليد قبل قول
القايل اي اعتقاد الشخص قوله غيره بمجرد انه قول غيره في شي بلا حجة يذكرها
ذلك الغير على ذلك القول كقبول العامي قول مثله من قلده بالقلادة بجعلها في عنقه
قال ابو الخطاب فالمفتي جعل الفتيا قلادة في عنق السايل وشملت العبارة قبول العامي
قول المفتي وسياتي ما فيه والقاضي قول الشهود وقبول خبر الواحد وقبول المجتهد قول
مجتهد اخر حيث جوزناه بخلاف ما اذا منعناه فانه قد لا يتحقق اعتقاد قول غيره من صفاته
حيث انه قول غيره وقد صرح ابن القاص في التلخيص وتبعه شراحه كالقفال بان ع
قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليد وجزم الرافعي في باب استقبال القبلة بخلافه في
في خبر الواحد وقال ليس من التقليد في شي وحكى ابن السمعاني فيه وجهين وخرج
بقول القايل اي ما يعد عرفا انه قوله ويختص به ولو في الجملة كما هو المتبادر منه
اذ ما اشترك الجميع في القول به لا يتبادر من اضافة القول الى القايل اعتقاد ما لا يكون
كذلك كالمعلوم من الدين بالضرورة ولهذا قال التاج السبكي في شرح تعريفه التقليد
على وفق القول الاتي بقوله اخذ المذهب من غير معرفة دليله وقولنا المذهب فصل
يخرج غير المذهب من اقوال العقال القايليها وفاعليها الا على انها مذاهب لهم
دعاهم اليها اجتهادهم اما لكونها ليست من مسايل الاجتهاد بل مما علم من الدين

بالضرورة او لكونها خارجة عن مسايل الدين او لغير ذلك فان قلت لا يلزم من اخراج ذلك عن التعريف الاتي اخراجه عن هذا قلت هذا محتمل لكن الظاهر انه لا تفاوت بين التعريفين في مثل ذلك خصوصا والتعريف محوج له باعتبار المتبادر منه كالتقرر واعتقاد ما يقوله العامي من حيث انه قاله لما قاله التاج السبكي ان العامي لا قول له وان قال هذا قولي فهو كاذب لان قوله صادر عن غير نظر ولا راي ليس بقول للناطق وبقوله بلا حجة يذكرها اما اذا ذكرها فلا يكون قبول قوله تقليدا فان قلت هل المراد بذكر الحجة ذكرها لمن له اهلية الاستنباط حتى يكون ذكرها لنحو العامي كعدم ذكرها او المراد اعم من ذلك قلت صرح التاج السبكي بنا على وفق التعريف الاتي بان المراد الاول حيث قال فانه اي نحو لنا من غير معرفة دليله فصل يخرج النحو مع المعرفة فذاك مجتهد انحرف حق المعرفة والا فهو في ربقة التقليد وان حوم على فهم الماخذ انتهى فيحتمل وهو الظاهر ان يجري ذلك على هذا التعريف ايضا **فعلى هذا الحد قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم** اي اعتقاد قوله **فيما ذكره من الاحكام يسمى تقليدا** لانطباقه عليه لكن في البرهان وذهب بعضهم الى ان التقليد قبول قول القايل بلا حجة ومن سلك هذه الطريقة منع ان يكون قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم تقليدا فانه حجة في نفسه انتهى ولعله يحمل قوله بلا حجة على معنى انتفا الحجة على القبول لا على معنى انتفا ذكرها كما حمل عليه الشارح هنا ليطابق التعريف وقياس ذلك منع ان يكون قبول العامي قول المجتهد تقليدا ايضا بنا على ان قول المجتهد حجة في حق العامي وسياتي كلام فيه **ومنهم** اي العلما **من قال في حد التقليد قبول** اي اعتقاد **قول القايل** اي ما يعتقده ويختص منه ولو في الجملة من حيث انه قوله كما تقدم **وانت** ايها القايل بالموحدة اي المعتقد **لا تدري** اي لا تعلم **من اين قاله اي لا تعلم ماخذه** اي محل اخذه **في ذلك** القول اي باعتباره ومن جهته اي الامر الذي اخذ منه ذلك القول من نص او غيره وهذا اخص من التعريف السابق لصدق ذاك مع العلم بماخذ القايل دون هذا وفيه نظر فلينا مل ويوافق هذا الحد قوله في جمع الجوامع التقليد اخذ القول من غير معرفة دليله قال الشارح في شرحه فخرج اخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد واخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القايل لان معرفة الدليل انما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بنا على وجوب البحث عنه اي والاصح خلافه وهي متوقفة على استقرا الادلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد انتهى لكن قال المصنف في البرهان ان هذا الحد غير مرضي عندنا فان التقليد

مبني

مبني على الاتباع المتوقي عن اصل الحجة فاذا لم يكفي في تحديد التقليد ما ينبئ عن
ذلك لم يكن الحد مرضيا انتهى ثم قال في البرهان بعد ذكر هذين الحدين وهذا
خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق غير ان الاولى في حد التقليد
عندنا ان نقول التقليد هو اتباع من لم يقم باتباعه حجة ولم يستند الى علم فيندرج
تحت هذا الحد الاقوال والافعال وقد خصص معظم الاصوليين حدودهم
بالقول ولا معنى للاختصاص به فان الاتباع في الافعال المبنية كالاتباع في الاقوال
انتهى واجيب بان القول يطلق على الراي والاعتقاد اطلاقا مستعارا وشاع ذلك
حتى صار كانه حقيقة عرفية اي فهو مجاز مشهور وهو يدخل الحدود ثم قال
الم ويندرج تحت هذا الحد اصل في التقليد ذهل عنه معظم الاصوليين وذلك
ان معظمهم منع الاختلاف في حد التقليد واطلقوا بان العامي مقلد للمفتي فيما
ياخذه منه واداروه تحت الحدين السابقين وقالوا ان قلنا التقليد قبول
القول بلا حجة فقد يتحقق ذلك في المفتي فان قوله في نفسه ليس بحجة وان
حددنا التقليد بانه قبول قول القايل مع الجهل بماخذه فهذا المعنى متحقق
في قول المفتي ايضا قال القاضي والذي نختاره في ذلك ان ذلك ليس بتقليد اصلا
وان قول العالم حجة في حق المستفتي ايضا اذا الرب تعالى نصب قول العالم علما
في حق العامي واوجب عليه العمل به ويخرج من هذا الاصل انه لا يتصور على
ما يقتضيه تقليد مباح في الشريعة ولا في اصول الدين ولا في فروعه اذ التقليد
هو الاتباع الذي لم تقم به حجة ولو ساغ تسمية العامي مقلدا مع ان قول
العالم في حقه واجب الاتباع جاز ان يسمي المتمسك بالاجماع والنصوص وادلة
العقول مقلدا وهذا واضح في مقصوده انتهى وقد بالغ التاج السبكي في رد
قلنا ع ماقاله القاضي وعلى الحد الثاني **فان ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول**
اي كان يجوز له ان يقول الحكم ويثبته **بالقياس** وقوله **بان يجتهد** تفسير للمراد
بقوله كان يقول بالقياس اي ليس المراد خصوص جواز القول بالقياس بل المراد جواز
مطلق الاجتهاد وعبارة البرهان وهذا القايل يقول اذا جوزنا للرسول عليه
الصلاة والسلام الاجتهاد **فيجوز ان يسمي قبول قوله** اي اعتقاد حيث لم
يعلم ماخذه **تقليد لاحتمال ان يكون** قوله ناشيا **عن اجتهاد منه** عليه الصلاة
والسلام **وان قلنا انه كان لا يجتهد** اي كان لا يجوز له الاجتهاد وانما كان **يقول**
ما يقوله من الاحكام قولا ناشيا **عن وحي** وقوله **وما ينطق عن الهوى ان
هو الا وحي يوحي** اقتباس وهو ان يضمن الكلام شيا من القران او الحديث
على وجه لا يكون فيه اشعار بانه منه اشار به الى صحة هذا القول فانه يدل
على ان جميع الاحكام الصادرة عنه عليه الصلاة والسلام كانت بالوحي **فلا**

يسمي قبول قوله تقليدا لعدم صدق حده ح عليه لاستناده الي الوحي
اي للعلم باستناده اليه فالمقلد يعلم من اين اخذه والصحيح الذي عليه الجمهور منهم
الشافعي وصححه في جمع الجوامع وغيره جواز الاجتهاد له صلي الله عليه وسلم ووقوعه
لقوله تعالي ما كان لنبي ان يكون له اسري حتي يثخن في الارض عوتب علي استبقا
اسري بدر بالفدا ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاد واما
قوله تعالي وما ينطق عن الهوي ان هو الا وحي يوحي فيجوز ان يكون معناه
وما يصدر نطقه بالقران عن الهوي ما القران الا وحي يوحي وهذا لا يستلزم ان
كل ما نطق به عن وحي ولو سلم فهو بالنسبة لاينافي الاجتهاد اذا اوحي اليه بان
يجتهد كان اجتهاده وما يستند اليه وحيا كما قال الامام الرازي لكن نظر فيه البيضاوي
بانه حينئذ يكون بالوحي لا الوحي ويمكن ان يجاب بانه سماه وحيا مبالغة في حقيقته
لقرينة الادلة الاخر الدالة علي جواز الاجتهاد قال الاسنوي كغيره ومحل الخلاف
علي ما قاله القرافي في شرح المحصول في الفتاوي اما الاقضية فيجوز الاجتهاد
فيها بالاجماع قال التاج السبكي ومما يدل علي جوازه في الاقضية ما رواه ابو داود
من حديث ابي سلمة رضي الله عنه قال اتي رسول الله صلي الله عليه وسلم رجلان
يختصمان في مواريث واشيا قد درست فقال اني انما اقضي بينكم برايي اي فيما
لم ينزل علي فيه انتهي اقول علي هذا فيشكل الاستدلال السابق لان استبقا
الاسري اقرب الي القضا من الفتوي فليتامل قال حجة الاسلام واذا اجتهد النبي
صلي الله عليه وسلم فقاس فرعا علي اصل فيجوز القياس علي الفرع لانه صار اصلا
بالنص قال وكذلك لو اجتمعت الامة عليه واما الاجتهاد فهو لغة استفراغ
الوسع في تحصيل الشي ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول في حمل الصخرة
ولا تقول اجتهدت في حمل النواة وهو ماخوذ من الجهد قال بعضهم بفتح الجيم والضم
الطاقة وبعضهم بالفتح استفراغ الوسع واستيفا القدرة في السعي وبالضم
الطاقة واصطلاحا بذل بالمعجمة الوسع بضم الواو المقدور اي صرف المفتي
تمام المقدور من النظر في الادلة في بلوغ الغرض اي الوصول اليه والغرض
ما لاجله اقدام الفاعل علي الفعل ومن لازم ذلك ان يكون مقصودا فوصفه
بالمقصود في قوله المقصود من وصف الشي بلازمه ومن في قوله من العلم اما صلة
المقصود علي ان المراد بالعلم التصديقات المرتبة للاستدلال وبالغرض المقصود منه
هو الحكم الشرعي المط اثباتا او نفيا واما لبيان الغرض المقصود علي ان المراد
بالعلم هو علم الحكم المذكور واما للتبعيض لان علم الحكم من جملة افراد العلم
وقوله ليحصل اي ذلك الغرض له اي لذلك الباذل يشعر بحمل في علي الظرفية
الاعتبارية اذ لو حملها علي السببية والتعليل للبذل اي البذل لاجل بلوغ

وي

اجتهد
ح

الغرض

الغرض اي الوصول اليه بان يحصل استغني عنه الا ان يجاب بانه يحتاج اليه مع
ذلك ايضا لبيان ان المولد الحصول للباذل ولان كان هو المتبادر احترازا عن العلم الاتي
تخريج بذل غير المفتي وبذل المفتي ما هو دون وسعه او وسعه في بلوغ العلم
بحكم غير شرعي كاللغوي والعقلي او شرعي ليحصل لغيره كما في العلم ويجوز ان يريد
تعريف مطلق الاجتهاد فلا يحتاج للتقييد بالمفتي ولا بالحكم الشرعي واذا علم
معني الاجتهاد **فالمجتهد** اي فمن هو بصفة الاجتهاد **ان كامل الادلة في** كان
الاجتهاد اي بسببه من جهته بان استكمل ما يتوقف عليه **كا** اي كالامثل
الكمال الذي **تقدم** او بناء علي الكمال الذي مر بيانه فان قلت المجتهد لا يكون الا كامل
الادلة اذ من لم يستكمل جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد بان اخل ببعضه لا يكون
مجتهدا فلا حاجة بعد فرضه مجتهدا الي التقييد بقوله انكان الخ قلت يحتمل
ان يكون تاكيدا لدفع توهم المسامحة ببعض ما يعتبر في الاجتهاد في الحكم المذكور
وان يكون احترازا عن مجتهدي المذهب والفتوي وان لم يتقدم لهما ذكر اذهما
مجتهدات لم يكمل فيهما الة الاجتهاد ويحول ان تكون ان بمعني اذ كما قيل به في قوله
تعالي وان كنتم في ريب مما نزلنا علي عبدنا وان يراد بالمجتهد من اراد الاجتهاد لا من
هو بصفة الاجتهاد **فان اجتهد في الفروع** الاجتهادية اي لاجل حصولها
فاصاب بان وافق ما اعتقد باجتهاده انه الحكم ما هو الحكم في الواقع **فله**
اجران اي نصيبان من الثواب يعلمها الله تعالي كمية وكيفية اجر **علي**
اجتهاده اي لاجله وفي مقابلته تفضلا منه سبحانه وتعالي **و**اجر علي
اصابته اي لاجل موافقة الحق وفي مقابلتها كذلك فان قلت الاصابة ليست
من صنعه فكيف اثيب عليها قلت اجاب التاج السبكي بانه قد يثاب المرء علي
ما ليس من صنعه اذا كان من اثار صنعه ولا كذلك الاثم ثم يجوز ان يكون الاجر
الثاني علي كونه سن سنة يقتدي بها من يتبعه من المقلدين انتهي فليتامل
واذا اجتهد فيها واخطا بان خالف ما اعتقد انه الحكم ما هو الحكم في الواقع
فله اجر واحد علي اجتهاده اي لاجله وفي مقابلته كذلك ولا اثم عليه
بسبب خطائه وان كان هناك قاطع كما سياتي الا ان قصر في اجتهاده بان لم
يبذل وسعه فلا اجر له وهو اثم **وسياتي دليل ذلك** اي الذي تضمنه ما ذكر
من انه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا كما يفهم من ايراد الدليل فيما ياتي فان
قلت لم عبر بالفا في جانب الاصابة والواو في جانب الخطا قلت للاشارة
الي ان الاصابة ناشئة عن الاجتهاد ونتيجة له بخلاف الخطا ليس ناشئا
عنه بل عما يعرض هناك من الموانع فهو من الاجتهاد وليس نتيجة له وانما
عبر فيما سياتي من رواية البخاري بالفا في جانب الخطا ايضا لان الفا فيه بمجرد

الظن فليتنا مل فعلم انه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا وهو الصحيح وقول
الجمهور بناء على ان حكم الله فيها واحد وعليه امارة والمجتهد مكلف باصابته
لامكانها وان لم يأثم عند عدم الاصابة حيث بذل وسعه كما تقدم لعدم تقصيره
ومنهم اي الاصوليين **من قال** كالاشعري والباقلاني وابي يوسف ومحمد وابن
سريج **كل مجتهد في الفروع** الاجتهادية التي لا قاطع فيها **مصيب** اما **بناء على**
انه ليس لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد **وان حكم الله في حقه وحق**
مقلده بكسر اللام **ما ادي اليه اجتهاده** كما ذهب اليه الاشعري والباقلاني
وغيرهما فقالوا بتعدد الحق فيها واصابة كل مجتهد واحتجوا على ذلك بوجهين الاول
لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق والتالي واللازم بط كما تبين في محله وكذا الملزوم
بيان الملازمة ان المجتهد مكلف باصابة الصواب اذ لا فائدة في الاجتهاد سواه
فلو كان الحق واحدا كان مكلفا باصابته بعينه وذلك ليس في وسعه لغموض طريقه
وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادي اليه اجتهاده ورد
بمنع ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد
والاجتهاد حتي نظر الجد غايته بشرايطه بقدر الوسع سوا ادي الي ما هو حق عند
الله او خطا والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبثه ولا
بر وان المجتهد يكفي في المامور به كونه حقا بحسب الدليل وظن المجتهد وان
كان خطا عند الله كما لو قام نص على خلاف رايه لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ
الجهد في الطلب فانه مامور بما ادي ظنه اليه وان كان خطا لقيام النص على
خلافه ويرد ايضا بان على الحكم امارة يمكن الاطلاع عليها فهو في وسعه في
الجملة الثاني القياس على القبلة للمصلي فانها متعددة اتفاقا في حق
المجتهدين فيها بدليل انهم مامورون باستقبالها فلو لم تكن جميع الجهات
التي ادي اليها اجتهادهم قبلة لما تادي فرض المخطي منهم واللازم بط بدليل
انه لا يومر بالاعادة ورد بان عدم اعادة المخطي لان الكعبة غير مقصودة
الا ان الشرع جعلها وسيلة للمقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة الظن
في اصابتها مقام اصابتها ويرد ايضا بانه ان اريد تعدد القبلة في الامر فما
ذكر عليه لا يثبته لجواز ان تكون فيه واحدة لكنه اكتفي بظن اصابتها كما
هو قولنا في الحكم ويدل على ذلك انه لو تبين الخطا وجبت الاعادة او تعددها
في الحكم والظ فمسلم لكنه لا يخالف مذهبنا في الحكم بل هو على طريقته واعترض
عليهم بان تعدد الحق يستلزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين كالوجوب
وعدمه وهو محال واجيب بانه ان اريد بالنسبة الي شخص واحد في زمان
واحد فاللزوم م والا فلا استحالة ممنوعة لجواز ان يجب على زيد ما لا يجب

علي عم وكما عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين لقومين مع اختصاص
كل منهما باحكام فيجوزان يكون الشي واجبا علي مجتهد وعلي من التزم تقليده
غيرواجب علي اخر وعلي مقلديه ثم اختلف هولا القايلون بتعدد الحق فمنهم من
قال بتساوي الجميع في الحقيقة ومنهم من قال يكون البعض اكثر ثواب
يعني ان من ادي اجتهاده الي وجوب الشي اكثر ثوابا مما اداه اجتهاده الي
عدم وجوبه واما بناء علي ان فيها ما لو حكم الله تعالي بحكم فيها لحكم الا به ومعناه
كما قاله القرافي ان الاحوال ليست مستوية في نفس الامر بل فيها ما هو
راجح في المصلحة او درء المفسدة بحيث لو ان الله تعالي حكم لعينه كما ذهب
اليه ابو يوسف ومحمد وابن سريج ولذا قالوا فيما اذا لم يصادف ذلك الراجح
اجتهادا لا حكما وبعبارة اخري ابتدا لا انتهاء ولا يخفي ان في هذا الكلام
اعترافا باشتمال هذا القول علي شائبة التخطئة وعلي انه لا حكم لله في الواقعة
الا علي سبيل الفرض لكن يقتضي كلام الحواشي خلافه حيث قال وذهب شرذمة
من المصوبة الي ان لله تعالي في الواقعة حكما واحدا يتوجه اليه الطلب
اذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا
وان لم يصبه اذ المعني بالمصيب انه ادي ما كلف به كذا ذكره الامام والغزالي
ولا يخفي ان هذا بعينه مذهب القايلين بتخطئة البعض وان سمي المخطي مصيبا
يعني انه ادي ما كلف به انتهي فانه صريح او كالصريح في ان الحق عند الله واحد
واصرح منه في ذلك تعبير صاحب التنقيح عن هذا القول بقوله وعند البعض
مصيب ابتدا مخطي انتهاء وهذا ما قاله ابو حنيفة رضي الله تعالي عنه ان كل
مجتهد مصيب والحق عند الله واحد انتهي الا ان يقال يمكن حمله علي ما قبله بنا علي
ان المراد بقوله حكما واحدا اي علي سبيل الفرض الا انا نقول يرد هذا قوله ان
هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض واحتجوا لهذا القول اما علي
غير تقرير الحواشي فبوجهين الاول قوله عليه الصلاة والسلام من اجتهد
واصاب فله اجران ومن اجتهد واخطا فله اجر واحد صرح بالتخطئة وليست
الا لاجل مخالفة حكم واقع لنفي الوقوع بادلة المصوبة السابقة فتعين انه
بحكم مقدر والثاني ان المجتهد طالب وكل طالب لا بد ان يكون له مطلوب اذ
ليس مطلوب المجتهد واقعا بتلك الادلة فهو مقدر واجيب بضعف تلك الادلة
كما تقدم واما علي تقرير الحواشي فبوجهين ايضا الاول قوله عليه الصلاة
والسلام ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد والاجر انما يكون
علي الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب فصوابه كذلك ورد بان
اجر المخطي انما هو علي كده في الاجتهاد والامتثال للامر والثاني قوله تعالي

ففهمناها سليمان الاية وصف اجتهاد داود عليهما الصلاة والسلام بالحكم في مقام الثنا
عليه والامتنان مع كونه خطا بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه
الصلاة والسلام باصابة الحق فلو كان خطا من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا
واجيب بانه لا دلالة في ايتا الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم
ورد بانه لو لم يكن اجتهاده فيها كذلك لما كان لذكرهما في هذا المقام فايدة اذ لا يشتبه
على احد ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي حكما وعلما ويمكن ان يجاب بان ايتا الحكم
والعلم متوجهة الى تلك المقدمات التي اوردها في اجتهاده وترتيبها على الوجه
المخصوص المستوفي لما يعتبر فيها في الجملة وهذا الايتا في خصوص خلل في ذلك
الاجتهاد في الجملة من انتفا شرط او وجود مانع فليتامل ولا يجوز ايضا ان
يقال قولا صحيحا مطابقا للواقع كل مجتهد اي موقع للاجتهاد في الاصول
في القواعد الكلامية المنسوبة الى الكلام اي الفن المسمي بذلك لانها تثبت فيه
او الى لفظ الكلام لانها تسمى به اي العقايد بمعنى المعتقدات مصيب في
اجتهاده بان وافق ما اعتقد انه الحكم ما هو الحكم في الواقع بل قد يكون خطا خلافا
للعنبري في قوله كل مجتهد فيها مصيب قال العضد كغيره فان اراد وقوع معتقده
حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم حدوثه اجتماع القدم والحدوث فخروج عن
المعقول وان اراد عدم الاثم فمحتمل عقلا ولنا في نفيه الاجماع قبل ظهور الخلاف
على قتل الكفار وقتالهم وعلى انهم من اهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد
بل يقطعون بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل
عن نظر واجتهاد قال في الحواشي وفي ورود الدليل على كل النزاع بحث لان الاجماع
انما هو للكافر المخالف للملة صريحا والنزاع انما هو في من ينتمي الى الملة ويكون
من اهل القبلة والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف في خطا مثل اليهود والنصارى
انتهى ويمكن ان يقال مجرد الانتما الى الملة والدخول في عداد اهل القبلة مع مشاركة
الكفار في سبب كفرهم لا يفيد فالدليل ان لم يكن شاملا بطريق النص كان
شاملا بطريق القياس ويحتمل كلا الوجهين اعني ارادة وقوع المعتقد وارادة
الاثم لكنه الى الاول اقرب لقوله الم لان ذلك القول يودي الى تصويب اهل
الضلالة اي الباطل في اجتهادهم اي الى كون اجتهادهم صوابا بمعنى ان الحكم الذي
ادي اليه مطابق لما هو الحكم في الواقع وتصويب اهل الضلالة باطل وكذا ما ادي
اليه لان ملزوم الباطل باطل ثم بينهم بقوله من النصارى في قولهم بالتثليث
اي كون الالهة ثلاثة الله والمسيح ومريم على ما يشهد له قوله تعالى ءانت قلت
للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله او كون الله ثالث ثلاثة انه صح انهم
يقولون الله ثلاثة اقانيم الاب والابن وروح القدس ويريدون بالاب

الذات

الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحياة وهم قايلون في الحقيقة بكونها ذوات
لانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام والمستقل
بالانتقال هو الذوات لامتناع الانتقال على الاعراض فقد قالوا بذوات قديمة
و الثنوية من **المجوس في قولهم بالاصلين للعالم** بفتح اللام **النور والظلمة**
فانهما عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما ولعلهم ارادوا بالنور والظلمة
خلاف المتعارف والا فالظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيا والنور
ما قام بالمضي لغيره كالقمر بخلاف ما قام بالمضي لذاته كالشمس فهو ضوء قال
السيد فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان انتهى وقد يرمز الى
انه اذا اقتصر على احدهما اريد به ما يشمل الاخر كما قال الفقهاء في الفقير والمسكين
اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا فهما عرضان لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن
قيامهما بنفسهما ولا قدمهما ثم رايت ما سياتي عن السيد **والكفار** وهو من
عطف العام **في نفيهم التوحيد** اي انكارهم كون الاله واحدا بغير ما سبق عن
النصارى كقول المانوية والديصانية من الثنوية ان فاعل الخير هو النور وفاعل
الشر هو الظلمة قال السيد وفساده ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون
الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور
حي عالم قادر سميع بصير **و** نفيهم **بعثة الرسل** الى الخلق بان انكروها **و** نفيهم
المعاد الجسماني اي عود الجسم **في الاخرة** بان يبعث تعالى الموتى من القبور
ويرد الله الروح اليها ومعتقد سلف الامة وخلفها ان المعاد هذا الجسد بعينه
بان يجمع الله الاجزاء الاصلية له اي الجل اجزاء الات الشخص في حياته قال
عليه الصلاة والسلام يحشر الناس عراة غرلا ثم يزاد في اجساد اهل الجنة
لتتوفر عليهم اللذات وفي اجساد اهل النار تغليظا للعقوبات ففي الحديث
اهل الجنة جرد مرد مكحلون ابناء ثلاث وثلاثين على خلق ادم طولهم ستون
في عرض سبعة اذرع وورد ان سن الكافر كاحد ولو خلق شخص بغير يد
او رجل قال بعضهم فالظ انه يعاد بيد ورجل واما قول الغزالي في التهافت
ان المعاد جاز ان يكون بدنا غير بدن الدنيا فانما ذكره للالزام لا للاعتقاد
كما صرح به في كتاب الاقتصاد والفلاسفة عن اخرهم انكروا بعث الاجساد
واختلفوا في بعث الارواح فقط فانكره الطبيعيون منهم واثبته الالهيون
والملحدين من الالحاد وهو الميل عن الاستقامة والحد ولحد في دين الله
حاد عنه وعدل وعن ابن عباس في قوله تعالى ان الذين يلحدون في اياتنا
هو تبديل الكلام ووضعه في غير موضعه وهذا اعم من جميع ما قبله لشموله
بعض المسلمين ايضا اي والمائلين عن الاستقامة **في نفيهم صفاته**

تعالى بالكلام النفسي وخلقه افعال العباد الاختيارية وكونه مرئيا في الاخرة وغير ذلك من الصفات كالمعتزلة حيث قالوا انه متكلم بكلام اي لفظي هو قائم بغيره ليس صفة له وان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختياره وانه تعالى لا يرى في الاخرة ومثل بامثلة ثلاثة لان الصفة اما ذاتية كالكلام او فعلية كالخلق او اعتبارية ككونه يرى وتحرير مذاهب الفرق المذكورة وبيان ادلتها مع ابطالها مبسوطة في محل لا يليق بهذا المختصر ولا تدعو اليه حاجته **ودليل من قال وهم الجمهور ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا** بل قد وقد كما علم مما تقدم الكتاب والسنة والاثر والاجماع والمعقول فاقتصار المصنف على السنة للاختصار المناسب لهذه المقدمة مع الكفاية وترك الشارح التنبيه على ذلك لظهوره او عدم الحاجة اليه اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها اي الحكومة او الفتوى سليمان وجه الدلالة ان داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها وتقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما ساغ لسليمان عليه الصلاة والسلام خلافه ولا لداود عليه الصلاة والسلام الرجوع عنه ولو كان كل من اجتهاديهما حقا كان كل منهما مصيبا للحكم وفاهما له ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر معنى ولا يرد ان تخصيص سليمان بالذكر انما يدل على ما ذكر بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عند كثير بل الجمهور على عدم الاحتجاج بمفهوم اللقب كما هنا لان الاحتجاج به ليس من جهة المفهوم بل من جهة ان سياق الاية لمدح سليمان عليه الصلاة والسلام ومزيته في هذه القضية ومثل هذا السياق يدل على ما ذكر نعم قد اجيب بان المعنى فهمنا سليمان الفتوى او الحكومة او الفتوى التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ان ترك الاولى من الانبيا بمنزلة الخطا من غيرهم بدليل قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما اذ فيهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل ان سليمان عليه الصلاة والسلام قال غير هذا ارفق للفريقين فانه يدل على ان هذا احق لكن غيره احق ولا يرد ان لا دلالة في قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما على اصابة داود عليه الصلاة والسلام في تلك الواقعة لجواز ارادة الحكم والعلم في الجملة لانه لا فائدة في ذكرهما في هذا المقام لظهور ان النبي قد اوتي علما وحكما في الجملة واما السنة فالاحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطا والصواب منها **قوله صلى الله عليه وسلم**

سن

من اجتهد واصاب في اجتهاده بان اداه اجتهاده الى اعتقاد ما هو الحكم في الواقع
فله اجران على اجتهاده واصابته كما تقدم ومن اجتهد واخطا في اجتهاده
بان اداه اجتهاده الى اعتقاد خلاف ما هو الحكم في الواقع فله اجر واحد على
اجتهاده كما تقدم وجه دلالة هذا الدليل على ما ذكر ان هذا الدليل تضمن ان
النبي صلى الله عليه وسلم خطا المجتهد اي حكم بخطائه تارة حيث قال ومن
اجتهد واخطا وصوبه اي حكم باصابته تارة اخرى حيث قال ومن اجتهد واصاب
وبدا بشق الخطا في بيان وجه الدلالة عكس الواقع في الحديث اهتماما به فانه
المثبت للمطلوب وهذا الحديث رواه الشيخان البخاري ومسلم الا ان هذا اللفظ
ليس لفظ البخاري ولفظ البخاري اذا اجتهد الحاكم فحكم بما ادى اليه اجتهاده
فاصاب في اجتهاده وحكم بان اداه اجتهاده الى اعتقاد ما هو الحق في الواقع فحكم
به فله اجران على اجتهاده واصابته واذا حكم بما ادى اليه اجتهاده فاخطا في
حكمه لخطائه في اجتهاده فله اجر واحد وفي رواية الحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطا
فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور ثم قال صحيح الاسناد ولا منافاة لان الاخبار
بالقليل لا ينفي الكثير ولجواز انه اخبر اولا بالاثنين ثم بالعشرة او ان المراد بالاجرين (بالاجرين)
نصيبان مخصوصان يساوي كل منهما خمسة من العشرة وقد نظر في هذا الدليل بانه احاد
والمسالة اصولية قطعية سلمناه لكن لا دلالة فيه لان القضية الشرطية لا تدل
على وقوع شرطها ولا على امكانه سلمناه لكن الخطا متصور عند القائلين بان
كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فان كان ذلك مع العلم بالتقصير
فهو مخطئ اثم فان كان بدون العلم به فهو مخطئ غير اثم فلعل هذه الصورة هي المرادة
من الحديث او لعل المراد منه ما اذا كان في مسالة نص او اجماع او قياس جلي ولكن
طلب المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان الخطا في هذه الصورة متصور ايضا
عندهم واجيب عن هذا الاخير بانه ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه ثبت
المدعى وهو خطا بعض المجتهدين في الجملة وان لم يقع لم يجز حمل الحديث عليه لما
تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ويجاب عن الاول
بما اشار اليه المولى سعد الدين حيث قال وهي اي الاحاديث والاثار الدالة على
ترديد الاجتهاد بين الخطا والصواب اي كل من الامرين الاحاديث والاثار المذكورة
وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال
على الاصول انتهى فان قلت هذا الجواب لا ينفع المصر لاقتصاره على حديث واحد وهو
احاد قطعا لفظا ومعنى قلت يجوز ان يكون مقصوده التنبيه به على الباقي وكانه قال
الدليل هذا الحديث المروي بطرق كثيرة تفيد التواتر المعنوي لكنه ترك التصريح
بذلك لشهرته وعن الثاني بما قرره اهل المعاني من ان اصل اذا هو الجزم بوقوع

الشرط في اعتقاد المتكلم بخلاف انه وقد ورد التعبير باذا في بعض الروايات كما في رواية
البخاري السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبر فيه بما لا يفيد الوقوع فان قلت حمل
غيرها عليها ليس باولي من العكس فلا بد من مرجح قلت المرجح ان مقصد النبي صلي
الله عليه وسلم بهذا الكلام تعليم الامة الحكم الشرعي فلولا انه على الشرط ممكن الوقوع
لما كان للاهتمام ببيان هذا الحكم فائدة معتد بها وكذلك لا يجوز في حقه عليه الصلاة
والسلام وامكان الوقوع يستلزم اتحاد الحق اذ لو تعدد لما امكن الوقوع واتحاد
يستلزم وقوع الخطا بالفعل ضرورة اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة
على وجوه قد يكون تعدد الاحكام الشرعية والكلام بعد موضع نظر اذ لم ينقطع
الاحتمال الا ان يلتزم انتفاء وعادة فليتامل واما الاثار فمنها ما روي عن الصديق
رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برايي ان كان صوابا فمن الله وان خطا فمني
واستغفر الله وعن عمر رضي الله عنه تعالى عنه انه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين
هذا والله الحق ثم حكم بحكم اخر فقال الرجل هذا والله الحق فقال له عمر ان عمر لا يعلم انه
اصاب الحق لكنه لا يالو جهدا وروي انه قال ان يكن خطا فمنه وان يكن صوابا فمن الله
وعن علي انه قال لعمر في قضية المجهضة ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطا
اري عليك الغرة وعن ابن مسعود انه قال في المفوضة اقول فيها برايي فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان وعن جماعة من
الصحابة انهم خطاوا ابن عباس في انكار العول وهذا ايضا خطاهم في اثباته واما الاجماع
فبيانه ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا
به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما يثبت بالنص واحد لا غير ونظر فيه المولي سعد الدين
بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وبان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا
بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في
اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف
واما المعقول فبيانه ان كون الفعل حراما ومباحا وصحيحا وفاسدا وواجبا
وغير واجب ممتنع لاستلزام اتصافه بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
واعترض بمنع امتناع ذلك بالنسبة لشخصين لان التناقض انما يكون عند اتحاد
المحل واجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة لشخصين ممتنع ايضا في شريعة
نبينا عليه الصلاة والسلام لانه مبعوث الي الناس كافة داع لهم الي الحق بصريح
النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السوا
لا يقال اجتماع المتنافيين بالنسبة لشخصين واقع قطعا فلا يصح الحكم بامتناعه
ايضا الا تري ان الوتر واجب في حق الحنفي غير واجب في حق الشافعي لانا نقول
ليس هذا من اجتماع المتنافيين لان المعني باجتماعهما اجتماعهما في الواقع وما

اجمالا فقال و الاصوب
ان يقال يلزم الجمع بين
المتنافيين بالنسبة الى
شخص واحد
تم

ذكرته ليس كذلك لان احدهما عين واقع على قولنا نعم قال المولى سعد الدين لا يخفى ابتنا
هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة
بالنصوص واحد فيها اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما
عنده ولم يستقر علمه على شي منهما انتهى ولقايل ان يقول الثابت ههنا في حق ذلك
العامي احد الحكمين على البدل فلا يلزم الاجتماع المذكور فليتامل وقد يستدل على المط
بنفس قولنا ليس كل مجتهد مصيبا لان الاجتهاد فيه ان كان صوابا حصل المدعى او خطا
فقد حصل الخطا لهذا المجتهد وذلك يمنع الكلية وهذا مغالطة لان هذه مسئلة
اصولية وكلامنا في الفروع والله سبحانه اعلم الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا
لنهتدي لولا ان هدانا الله يا ربنا لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك ولعظيم سلطانك
وصلى الله وسلم على سيدنا محمد عدد معلوماته ومداد كلماته كلما ذكره الذاكرون
وغفل عن ذكره الغافلون وعلى اله واصحابه وازواجه وعترته وانصاره واحزابه وعلى
تابعيه وتابعي تابعيه ابدا دايما يا رب العالمين

تم على يد افقر العباد واحوجهم اليه
محمد ابن الشيخ عمر الميداني
كتبه لشيخه واستاذه
الشيخ علي ابن خليفه
وذلك في اواخر
من جماد الاول
يوم الخميس
سنة
١١١٢
هـ

بلغ مقابلة الكتاب
مقابلة مع القراة